الدكتورة جميلة محي الدين البشتي

صدر الدين الشيرازي

وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية



دار العلوم العربية
بيروت - لبنان



صدر الدين الشيرازي

ومـوقفه النقدي من المذاهب الكلامية

صدر الدين الشيرازي

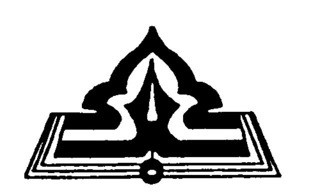
وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية

الدكتورة

جميلة محي الدين البشتي



دار العلوم العربية
للطباعة والنشر



دار العلوم العربية
للطباعة والنشر

الطبعة الأولى
1429هـ - 2008م

الناشر
دار العلوم العربية

E-mail: al-ouloum-al-arabia@hotmail.com
هاتف - فاكس: 00961 1817331
ص.ب: 14/5740
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

[سورة طه، الآية: 114]

صدق الله العظيم

الإهـــداء

إلى مـن غـرس في نـفـسي حــب الـعـلـم والمـعـرفـة ومعنى الدين والقيم

إلى روح أبـي الطاهـرة
وإلى أمـي أطال الله في عمرها

إلى أخي شعبان الذي كان لي خير سند في غربتي ومسيرتي العلمية

أهدي هذا المجهود المتواضع

المقـدمـة
في الموضوع وأهميته

إن الحضارة العربية الإسلامية ظاهرة أصيلة ليس فيها شُذوذ أو خروج عن منطق التاريخ، فلم يكن بُد من قيامها حين قامت، وقد قام مفكرو الإسلام بدورهم في خدمة الحضارة وتقدم الفكر وتطوره بأقصى الحماسة والفهم، وهم لم يكونوا مجرد ناقلين كما قال بعض المؤرخين، بل إن في نقلهم روحًا وحياة وتجديدًا وإبداعًا كالفارابى وابن سيناوصدر الدين الشيرازي؛فبعد أن اطلعوا على ما تركه القدماء وشرحوه أضافوا إليه إضافات مهمة وأساسية، تدل على الفهم الصحيح وقوة الابتكار.

وقد يقول القائل: إن المعارف القديمة لا تهمنا، وليس فيها ما يلائم العصر الحاضر في شتى ميادين المعرفة، فقدماء العرب ومن قبلهم اليونان لم يقدموا صورة كاملة عن الكون، ولم تكن آراؤهم في بعض نواحي المعرفة ناضجة، وفي كل يوم نشهد تحولاً وانقلابًا في الفكر والعلم.

إذن ما هي ميزة تراث القدماء حتى نوجه إليه العناية والاهتمام ؟ فالتراث الذي خلفه القدماء هو الذي أوصل الإنسان إلى ما وصل إليه من العلم، وجهود فرد أو جماعة في ميادين المعرفة تمهد السبيل لظهور جهود جديدة من أفراد آخرين، ولولا ذلك ما تقدم الإنسان، وما تطورت المدنيات، ذلك أن الفكر البشري يجب أن ينظر إليه ككائن ينمو ويتطور.

ويُعد "التفكير النقدي" الذي سيطر على كثير من المتكلمين والفلاسفة في الحضارة الإسلامية هو الأداة الديناميكية الحية لإنضاج الفكر والوعي

الإسلامي، ونُقْض الفكر الإسلامي لكي يبقى نشطًا حيًا؛وقد أدى هذا التفكير النقدي إلى تمكين المسلمين من التقدم والرقي الحضاري في مختلف المجالات الفلسفية والعلمية، و بالتالي إلى تشييد حضارتهم الإسلامية الراقية.

فلا أحد ينكر أن استخدام النقد والتمحيص يعد من أعظم المناهج الفكرية النافعة، إذ به تتبين نقاط الضعف من نقاط القوة، ويتميز الحق من الباطل، وينفتح باب التفكير الحر على الذهن، وتكتمل صورة الوعي والفهم. كل ذلك بشرط مراعاة شروط النقد المنطقي الصحيح، وإلا كان النقد جرحًا خارجًا عن حدود العلم، وتناولاً لأنواع المغالطات والإشكاليات.

وكلما جرى الحديث عن الفلسفة في محيطها الشرقي، وخصوصًا بعد ذلك الانبعاث الذي أحدثته الفلسفة السينوية، كلما برزت الحاجة إلى قلب زاوية الرؤية وإعادة ترتيب آلية النظر. ولذلك يجب أن نفصل بين ما كان يجرى في المشرق من نشاط فلسفي كبير، وبين الخطوات التي ظلت تتبعها الفلسفة في المغرب؛من حيث هي شديدة الصلة بتاريخ الفلسفة. ولعل الظروف التي مر بها ابن رشد لم تكن تسمح لمؤلفاته حينها بالانتشار في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. ولذا فنحن أمام حقل ثقافي آخر، لا موطن فيه للفلسفة الرشدية، بل إنه شهد لفلسفة الخاصة التي رسمت أمامه مسارًا بعيدًا، بلغ قمة أوجه مع الفلسفة الشيرازية.

❑❑❑

لعل صدر الدين الشيرازي يعد أحد أبرز فلاسفة الإسلام الذين يعبرون بصدق عن هذه الفلسفة، حيث تبنى منهجية نقدية قائمة على استدماج قولها الفلسفي بموروثها الروحي، الأمر الذي يمنحها أصالة أعمق. إذ تعد الفلسفة الشيرازية حدثًا ذا أهمية في تاريخ الفلسفة بالمشرق، بل وبالمغرب أيضًا، وذلك لأنها أدت إلى تحقيق نقلة فلسفية هائلة من خلال الحكمة المتعالية، تلك الحكمة التي انصهرت في بوتقتها مختلف التيارات الفلسفية والكلامية والصوفية.

وتتجلى الأهمية الأخرى لهذه المنهجية النقدية للشيرازي في أن نقده ظل يتجه إلى ضبط أصول كل مذهب، والعناصر المكونة لكل خطاب فلسفي أو كلامي أو غيرهما. والوقوف عند الآليات أو المناهج التي يتوسل بها أو يستخدمها هذا الاتجاه أو ذاك في دفاعه عن رؤيته أو كيانه أو مذهبه الفكري، فنظرته هذه كانت تهدف إلى ضبط بنية الخطاب والنظام المعرفي لكل الأفكار والتيارات السابقة، وهو ما جعله أقدر على وصف وضبط مواطن العجز والضعف في مختلف الآراء.

ولما كان من غير الممكن الوقوف على كافة هذه الجوانب أو العناصر التي شكلت الحكمة المتعالية، فإن هذه الرسالة سوف تتناول الموقف النقدي لدى الشيرازي من المذاهب الكلامية، من خلال موقفه من المعتزلة والأشاعرةفقط. ذلك أنه قد درس هذين المذهبين درسًا نقديًا، أدى إلى الاستفادة مما ثبت فائدته وقيمته من التفسيرات العقلية والدينية لهذين المذهبين. فهو لم يحذفها بمجرد أن أدلتها أدلة جدلية غير متوافقة أو منسجمة مع القواعد المنطقية، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة، وأخذ منها ما تلاءم مع الأصول المنطقية.

وإذا ما أردنا وضع تصور عام عن المذاهب الكلامية كما تراءت للشيرازي، فعلينا تناولها من خلال موضوعاتها أو مسائلها الكلامية التي كانت مثارًا للجدل والنقاش؛كوجود الله وصفاته وأفعاله، والأفعال الإنسانية، والمعاد الجسماني. تلك الموضوعات أو المسائل التي استطاع الشيرازي أن يأتي بالجديد فيها، بالإضافة إلى آرائه الجديدة في مسألة الوجود والجعل والحركة الجوهرية وغيرها.

لذا يعد الشيرازي بحق أحد فلاسفة الفكرالإسلامي، الذي ينتمى للمذهب الشيعة الأثنا عشرية، كما يعد من المجددين في الفكر الإسلامي. لكنه لم ينل حظه من الدراسة والبحث، وظلت مؤلفاته الفلسفية منحصرة في داخل الحوزات العلمية في إيران، ولم تخرج إلا مؤخرًا.

❑❑❑

ينقسم هذا البحث إلى مقدمة وستة فصول، يأتى الفصل الأول"بعنوان صدر الدين الشيرازي: حياته ومنهجه ومؤلفاته "، وهو يشتمل على السيرة الذاتية للشيرازي، ثم عصره الذي عرضنا فيه للجانبين السياسي والثقافي، ومدى تأثيرهما في تكوين شخصيته العلمية وفكره بوجه عام. ومن ثم تحدثنا عن سيرته العلمية، حيث قسمنا مراحل حياته الفكرية إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الدارسة التقليدية، ومرحلة العزلة، ومرحلة التدريس والتأليف، وحاولنا فيها تحديد مدى تأثره بالسابقين المتمثلين في أساتذته وأثره في اللاحقين من تلاميذه. وقد عرضنا أيضًا لمنهج الشيرازي الذي اتبعه في دراساته للمذاهب والآراء والفلسفات، سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية، ومشائية أو إشراقية، وذلك من خلال استخدامه لمنهجيته النقدية الذاتية ذات الرؤية العقلية الموضوعية. وأخيرًا عرضنا لآثاره العلمية التي تناهز الخمسين مؤلفًا .

أما الفصل الثاني فيتعلق بالوجود الإلهي بين المتكلمين وصدرالدين الشيرازي، وهو يحتوى على أدلة المتكلمين على وجود الله وموقف الشيرازي منها، وقد قصرناها على ثلاثة أدلة، هي: دليل الفطرة، ودليل الحدوث، والدليل الوجودي عند كل من المعتزلة والأشاعرة، لأن للشيرازي له موقف واضح منها، ومن ثم بيان جوانب القوة والضعف فيها، ثم كيف انتهى الشيرازي إلى برهان الصديقين باعتباره من أفضل وأجود البراهين على وجود الله. كما يحتوى على معرفة الله سبحانه وتعالى، حيث تناولنا فيها معرفة حقيقة ذاته تعالى، وهل هذه الذات معلومة أو مجهولة؟ . وذلك لأن المتكلمين اختلفوا حول هذه المسألة، وقد تناول معرفة ذاته تعالى عند كل من المعتزلة والأشاعرة، وموقف الشيرازي منهما.

ويأتى الفصل الثالث بعنوان: الصفات الإلهية ودلالاتها المختلفة عند المتكلمين وموقف الشيرازي منها. وهو يشتمل على أهم آراء المتكلمين عند كل من المعتزلة والأشاعرة في الصفات الإلهية وموقف الشيرازي منهما، حيث تناولنا أسماء الله تعالى، ثم تقسيم هذه الصفات عند كل من

المعتزلة والأشاعرة وموقف الشيرازي من هذا التقسيم مبينًا مدى الاتفاق والاختلاف بينهم. ثم تناولنا بشيء من التفصيل صفات العلم والحياة والسمع والبصر عند كل من المعتزلة والأشاعرة وموقف الشيرازي النقدي منهما، بهدف تحديد مدى الاتفاق والاختلاف بينهم.

أماالفصل الرابع، فقد خصص لدراسة الأفعال الإلهية ودلالاتها(تحليل نقدي بين المتكلمين والشيرازي)، وقد تضمن الحديث عن الفعل الإلهي عند كل من المعتزلة والأشاعرة، ومن ثم موقف الشيرازي منهما، ثم تطرقنا في الحديث إلى أهم آراء المعتزلة والأشاعرة في صفة الكلام الإلهي، للوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بينهما، ومن ثم بيان موقف الشيرازي النقدي من هذه الآراء مع تحديد أوجه الاتفاق والاختلاف معهما. إلى جانب ذلك تحدثنا عن صفتي القدرة والإرادة عندهما، لبيان أهم آراء كل منهما مع إظهار أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومن ثم تحديد أهم آراء الشيرازي في صفتي القدرة والإرادة مع بيان موقفه النقدي تجاه آراء المعتزلة والأشاعرة حول هذه الصفات.

وأما الفصل الخامس فهو بعنوان: الأفعال الإنسانية والأخلاقية وعلاقتها الميتافيزيقية بين المتكلمين والشيرازي، وقد تضمن هذا الفصل مسألة الجبر والاختيار عند كل من المعتزلة والأشاعرة لتعلقها بالأفعال الإنسانية الأخلاقية عندهما، كما أن الشيرازي قد أفرد لهذه المسألة رسالة خاصة يرد فيها عليهما. وتبين أن له موقفًا نقديًا واضحًا في هذه المسألة، حيث أفضت به إلى حل وسط، وهو لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين. كما تحدثنا عن الفلسفة الأخلاقية عند الشيرازي، وذلك من خلال إظهار آراء أخلاقية أخرى انفرد بها الشيرازي لم يتطرق إليها كل من المعتزلة والأشاعرة، وهي التي تظهر فيها أيضًا بوضوح الأبعاد الميتافيزيقية للأفعال الإنسانية في فلسفته الأخلاقية.

ويأتى الفصل السادس والأخير بعنوان المعاد الجسماني بين المتكلمين والشيرازي (تحليل نقدي مقارن)، وقد اشتمل على أهم آراء كل من المعتزلة

والأشاعرة حول المعاد الجسماني الذي كان مثار الخلاف بين المعتزلة فيما بينهم، وبين الأشاعرة، حيث أقر هؤلاء المتكلمون بالمعاد الجسماني، إلا أنهم انقسموا إلى فريقين: منهم من قال بالمعاد الجسماني فقط دون المعاد الروحاني، ومنهم من أقر بالمعاد الروحاني والجسماني معًا؛ إلا أنهم أيضًا قد اختلفوا فيما بينهم حول كيفية هذا المعاد، حيث انقسموا إلى فريقين، فمنهم من قال إن المُعاد هو مثل الذي عُدم، ومنهم من قال إن المُعاد هو عين الذي عُدم. ولذا عرضنا بالتفصيل موقفهما من المعاد الجسماني، ومن ثم عرضنا لموقف الشيرازي النقدي من آرائهما، مع تبيين مدى الاتفاق والاختلاف معهما. ثم تطرقنا إلى الدراسات العلمية الحديثة التي رأينا أن لها علاقة بالمعاد الجسماني، محاولة منا في تحديد أوجه الاتفاق مع مسألة بعث الأجساد يوم القيامة، مع إظهار المحاولات العلمية التي تحاول إثبات المعاد الجسماني، أي من خلال بعث ما في القبور.

أما الخاتمة، فقد عرضت فيها أهم النتائج التي أمكن التوصل إليها من خلال هذا البحث.

وأخيرًا : أرجو من الله العلى القدير أن ينال بحثي المتواضع هذا الرضا والقبول، كما أرجو أن يسهم إسهامًا متواضعًا في مجال الدراسات الفلسفية.

ولا يفوتني في نهاية هذه الدراسة المتواضعة أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير، وأسمى آيات العرفان لأستاذي الفاضل الدكتور عباس محمد حسن سليمان الذي قام بالإشراف على هذه الدراسة، وكان تشجيعه المستمر هو الحافز الأكبر على الاستمرار، إلى جانب توجيهي وإرشادي ورعايته لعملي منذ كان فكرة، وإمداده لي بذخائر مكتبته الخاصة متكرماً.

كما أتقدم إلى أخي الفاضل الأستاذ خالد إسماعيل ناصر المدير العام لدار العلوم العربية للطباعة والنشر ببيروت، بخالص الشكر والامتنان على ما أعانني به من جمع المادة العلمية أثناء وجودي في لبنان، فله منّي عظيم الشكر والامتنان.

كما أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور العربي الشريف على ما بذله من جهد لقراءته النص وتصحيحه وتقويمه من الناحية اللغوية.

ويسعدني أيضاً أن أعبر عن عميق شكري لكل من أسهم وقدم لي يد العون في إخراج هذا البحث المتواضع إلى الوجود، طالبة من المولى عز وجل أن يوفقهم ويوفقني. .

والله ولي التوفيق.



الفصل الأول

صدر الدين الشيرازي

حياته ومنهجه ومؤلفاته



حياته :

هو محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، الذي ينسب إلى عائلة قوامى، التي كانت تقطن مدينة شيراز[1]، إحدى مدن إيران. وقد كانت تتمتع بمكانة متميزة في شيراز، إذ كان أبوه وزيرًا مقربًا لملوك الصفويين .

ولد الشيرازي حوالي عام (979هـ = 1071م)[2]، وكان وحيدًا لدى أبيه فبذل غاية الجهد في تربيته وتعليمه، واحاطته بعناية فائقة. وما لبث أن ظهرت عليه أمارات الذكاء والفطنة، وأظهر استعدادًا كبيرًا لاكتساب

---

(1) شيراز: مدينة من مدن فارس الشهيرة، تبعد عن طهران حوالي 900كم جنوبًا، وتتمتع بجمال الطبيعة.
وقد نسب إلي مدينة شيراز جماعة من الشعراء والعلماء، منهم الشاعر حافظ الشيرازي (المتوفى عام 791هـ). ومن العلماء أبوإسحاق إبراهيم الفيروزابادى، ثم صدر الدين الشيرازي فيلسوف عصره. (ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار صادر، بدون الطبعة، بيروت، بدون تاريخ النشر، ج4، ص: 381، 382 0محمد التونجي: المعجم الذهبي، فارسي عربي، دار الروضة، الطبعة الثانية، بيروت، 1993م، ص: 442، 443 . جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفى في الإسلام، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت . باريس، 1978، هامش ص: 20).

(2) لم تتحدد سنة ولادة محمد بن إبراهيم الشيرازي إلا في فترة متأخرة من قبل العلامة محمد حسين الطباطبائى، عند قيامه بتصحيح متن الأسفار، فقد وجد بخط الشيرازي نفسه جملة على أحد حواشي الكتاب، تاريخ كتابة هذه الحاشية في عام 1037هـ، وكان عمره الثامنة والخمسين؛ ولما كانت وفاة الشيرازي معلومة وهي عام 1050هـ، فيكون عمره حال وفاته واحد وسبعين عامًا؛ وعليه تكون سنة ولادته عام 979 هـ . (عبد الزهرة البندر: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، 1975م ، ص: 13. عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى ، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، الطبعة الأولى، دمشق، 2000م ، ص: 52. محمد شقير: نظرية المعرفة عند صدر الدين المتألهين الشيرازي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م، ص: 16 ، 17) .

المعرفة[1]. وقد لقب محمد الشيرازي بألقاب اصطلح بعض العارفين عليها، منها: الآخواند[2]، ومُلا صدرا، وصدرالدين، ويُعرف في أوساط الإلهيين بصدرالمتألهين.

وإن كانت كُتب التراجم قد أهملت الكثير من تفاصيل حياته ونشأته في مراحل صباه وشبابه اللهم إلا لقليل[3].

عصره:

أولاً: الجانب السياسى: لا بد من الحديث أولاً عن العصر، وأهمية تناوله تكمن في إلقاء الضوء في السمات الشخصية للمترجم، والجوانب التي سوف نتناولها في هذه النقطة.

احتل المغول بلاد إيران في القرن السابع الهجري، واستمر الاضطهاد

---

(1) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، قم - إيران، بدون تاريخ، ج 1، (مقدمة المصحح)، ص: أ، ب، ج. انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 20، 21. سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1975م، ص: 105، 106.

(2) الآخواند أوآخوند: لفظ فارسي يعنى المعلم أو الأستاذ أو مُلا، وعالم روحاني. (انظر: محمد التونجي: المعجم الذهبي، ص: 31. روني إ يلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ج2، ص52. إبراهيم خورشيد، وأخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مصر، 1969م، ص: 22).

(3) انظر: محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، دار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، 1991م، ج4، ص118. عباس القمي: الكنى والالقاب، منشورات مكتبة الصدر، الطبعة الخامسة، طهران، 1459هـ، ج2، ص: 114. محسن الأمين: أعيان الشيعة، دارالمعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م، مجلد1، ص: 159. مجلد9، ص: 321، 322. محمد التنكابني: قصص العلماء، ترجمة مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ص: 351. خير الدين الرزكلي: الأعلام، الطبعة الثانية، ج6، ص: 193، 194. حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1987، ج9، ص: 192. عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، دارالفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م، ص: 387. جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1987 م، ص: 378.

المغولي لإيران عدة قرون، إلى أن قامت الدولة الصفوية[1] التي استمرت في حكم إيران منذ القرن الخامس عشر الميلادي حتى القرن السابع عشر منه. والصفوية نسبة إلى الشيخ صفي الدين الأردبيلى(توفي 735هـ)، وهو المؤسس لإحدى الطرق الصوفية التي قامت على مبادئ الدين والأخلاق، وتؤكد على أتباعها ضرورة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية؛ وهو من أتباع المذهب السني. وعُدة ملوكهم عشرة، أولهم الشاه إسماعيل الأول ابن السلطان حيدر الصفوي(906 هـ .930 هـ)، وهو الذي وضع أسس الدولة الصفوية سنة (906هـ = 1501م)، كما يعد أول من نشر الدعوة الشيعية في إيران، لأن أباءه كانوا من مشايخ الصوفية والعرفاء من السنة[2].

دخل الشاه إسماعيل في منازعات وحروب مع الدولة العثمانية والأفغانية والطوائف الأخرى، واستمرت هذه الحروب في عهد الشاه طهماسب . (930هـ .984هـ)، وكان معاصرًا للشيخ حسين عبد الصمد والد العاملى؛ كما بدأت سيطرة علماء الدين بأمر من الشاه طهماسب، في كل الأمور السياسية والاجتماعية للدولة، واستمرت تلك الحروب وهيمنة علماء الدين حتى عهد الشاه عباس الأول(996 هـ = 1587م. 1038هـ = 1627م)[3].

وقد واجه الشاه عباس في بداية حكمه كل من الأزبك والعثمانيين، حيث كانوا يضمرون عدم رضى عن المذهب الديني، مما دفعهم إلى محاولة مد نفوذهم إلى إيران. فقد اضطر الشاه عباس لمصالحة إحدى

(1) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 12، 13 .

(2) محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد2، ص: 114 . حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ج1، ص: 17، . 18 ج6، ص29 . عباس القمي: الكنى والألقاب، ج2، ص: 424 . انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص14 . سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م، ص: I X

(3) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 14 ، 15 . محمد خواجوي: صدر المتألهين فيلسوفًا وعارفًا، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 2003م، ص: 30، . 31

الطائفتين ومحاربة الأخرى، وعلى هذا فقد تصالح مع العثمانيين ليتمكن من القضاء على الأزبك، وهزمه هزيمة نكراء سنة 1006هـ . ومن ثم استدعى الشاه عباس جيوشه من كل مكان لكي يبدأ الحرب مع العثمانيين، واستمرت هذه الحرب سنوات طويلة من سنة (1011هـ إلى 1034هـ)، ومن بعد ذلك لم تقع أية حرب مهمة بين إيران والعثمانيين حتى نهاية عصر الشاه عباس في سنة (1038هـ)[1].

ويعد الشاه عباس الأول من أكبر ملوك إيران بعد الإسلام، بسبب الأعمال العظيمة التي قام بها والفتوحات التي حققها[2]، والآثار الخيرة التي تركها منذ جلوسه على عرش الحكم حتى وفاته.

كان الشاه عباس في غاية القسوة والشدة، وأحيانًا التجبر والظلم في إدارة شؤون بلاده وسياستها، شأنه في ذلك شأن جميع المتفردين بالحكم. وعلى سبيل المثال قتله لابنه الأكبر ميرزا صفي في سنة 1022هـ، لأنه تصورأنه سيثُورعليه، ثم المجزرة التي ارتكبها في كردستان حيث قتل أصحابه لاتهامهم بأقل الذنوب. وعلى الرغم من ذلك كان يحب العدل والإنصاف ورعاية حقوق الرعية، ففي الوقت الذي كان فيه يأخذ قادة القزلباش[3] ورجال الدولة والحكام والمسؤولين عن شؤون الدولة بالشدة والقسوة، فإنه كان يعامل عامة الناس بالعطف والإحسان والرحمة، وكان يراقب على الدوام الحكام والمسؤولين في تعاملهم مع الشعب بعين الحرص والريبة؛ لئلا يتطاولوا ويجحفوا في حق المظلومين والعاجزين[4].

---

(1) حسن الأمين : مستدركات أعيان الشيعة، المجلد 3، ص: 108 ـ 109 .

(2) المصدر السابق: المجلد3، ص: 110 .

(3) قزلباش: لفظ تركي معناه ذو الرأس الأحمر، حيث إن اسم الأحمر بالتركية(قزل)والرأس(باش)، وهي علامة مميزة لأصحاب وأتباع السلطان حيدر بن السلطان جنيد الصفوي. (محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد1، ص: 20). وهي إحدى الفرق الباطنية، وأن مبادئها أقرب إلى الديانات الفارسية القديمة. (جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، في الهامش ص: 14).

(4) المصدر السابق: المجلد7، ص: 116، 117 . المجلد3، ص: 111 .

ويتحدث أحد معاصريه عن قسوته وشدته قائلاً: «كان الشاه عباس محقًا في قسوته إلى حد ما، إذ لم يكن ينفع سوى هذا الأسلوب مع الأشخاص الجناة المجرمين المحيطين به، وإذا كان يعمد إلى أسلوبه المروع في عقوباته فلأن بطانة السوء الملتفة حوله لم تكن تنقاد لأوامره إلا بهذا الأسلوب»[1]. وعلى الرغم من أنه أمضى كل فترة حكمه في الحروب وإخماد الفتن وحقق من خلالها انتصارات وفتوحات كبيرة. فإن إيران أصبحت في أواخر عهده غنية وعامرة وهادئة، فحقق الرفاهية لشعبه من خلال زيادة نشاطات التجارة في مختلف الأقطار، وإعمار البلاد، وإنشاء الطرق، وبناء الأبنية والحانات التي مازالت آثارها باقية في جميع أرجاء إيران[2]، إلى جانب اهتمامه بالعلم والآداب ورعايته لرجال الفكر أمثال الشيخ البهائي والميرداماد وغيرهم[3].

ثانيًا ـ الجانب الثقافي:

لا يعد العصر الصفوى وخاصة عصر الشاه عباس عصر النهضة السياسية والعسكرية والاقتصادية فحسب[4]، بل يعد عهدًا ارتقت فيه مختلف العلوم، وخاصة الفلسفة ، فقد أصبحت أصفهان في العهد الصفوى مركزاً لتجمع العلماء في مختلف العلوم، سواء كانت علومًا شرعية من فقه وأصول وتفسير وحديث؛ أم علومًا عقلية من فلسفة وعرفان ورياضيات وطب وفلك، وغيرها من العلوم المزدهرة آنذاك. وبذلك أصبحت إيران مركزاً لتدريس مختلف أنواع العلوم وخاصة في مدينة أصفهان التي صارت مركزا للعلم والعلماء، وكذلك مدينة شيراز، وبرز في المدينتين فلاسفة وعرفاء وعلماء، أمثال الميرداماد والشيخ البهائي وميرفندرسكى وصدرالدين الشيرازي، ومُلامحسن الفيض والمحقق

---

(1) المصدر السابق: المجلد7، ص: 116 .

(2) المصدر السابق: المجلد3، ص: 111 .

(3) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 15 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد9، ص: 236 .

(4) المصدر السابق: مجلد 3، ص: 111 .

اللاهيجي وغيرهم من المعاصرين لعهد كل من الشاه طهماسب والشاه عباس الأول.

وكان من نتيجة ذلك أن أصبح هؤلاء الفلاسفة، خاصة الميرداماد وصدرالدين وتلاميذه الذين ساروا على نهجه، يمثلون مدرسة فلسفية ذات معالم واضحة، إذ استطاع الشيرازي أن يضيف إلى الفكر الفلسفي في الإسلام أثرًا جديدًا، وذلك بوضع قواعد جديدة ، استطاع بوساطتها أن يأتي بحل لمشكلات متعددة . خاصة في مجال الإلهيات . كمسألة أصالة الوجود، وإن الماهية مفهوم اعتباري، واستكشافه للحركة الجوهرية، وبرهنته على اتحاد العاقل بالمعقول، وتقريره أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء التي فسر بها مفهوم العلم الإلهي[1].

ولقد ساعد انتشار المذهب الباطنى على ازدهار التصوف في إيران، خصوصًا تعاليم عبدالله وميمون بن ديصان، حيث وجدت تربة خصبة لها بين ثنايا بيئة مجتمعية شيعية الهوى والتمذهب، إذ كانت تدعي الانضواء تحت لواء المذهب الشيعي، وهي تحمل في جذورها بذور التصوف الذي يقول بوجود ظاهروباطن في الشريعة. أضف إلى ذلك أن إيران لم تنس فلسفاتها القديمة من فهلوية وخسروية، مما دفع بالفقهاء والمحدثين إلى التصدي لهذه الحركة، وإلى انقسام المسلمين إلى طوائف وجماعات يتهم بعضهم بعضًا بالتكفير[2]، مما جعل سمة العصر الصفوي وجود هذه الصراعات بين مختلف الاتجاهات، «فمنها ما كان متطرفًا من جهة، ومنها ما كان كاسدًا جامدًا يعتمد على التقليد والجمود عند التفسيرات الظاهرية المتحجرة»[3]، و«انقسم الحكماء فيما بينهم إلى مشائيين وإشراقيين، وأهل

---

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحح السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، الطبعة الثانية، مشهد، 1981 م، (المقدمة)، ص: 119 . عبد الزهرة البندر: نظرية البداء عند صدر الدين، ص: 22، . 23

(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: X أنظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 15

(3) المرجع السابق: ص: XI. أنظر. جعفرآل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، ص: 15 .

الشرع إلى مجتهدين وإخباريين، والمتصوفين إلى فرق متعددة كل منها له طريقته الخاصة التي يُسمى باسمها: قزلباشيًا أو نعمتيًا»[1]، [2]الأمر الذي أوجد فوضى واضطرابات اجتماعية وثقافية في المجتمع الإيراني الذي عاش فيه هؤلاء الفلاسفة، وعلى رأسهم صدر الدين الشيرازي؛ تلك الاضطرابات التي كانت سببًا لتركه هذه الأجواء واعتزاله في مدينة نائية .

ورغم كل هذا عاش هؤلاء في الأجواء المضطربة على صعيد الفكر والعقيدة، فقد قام بعض سلاطين الدولة الصفوية، وبخاصة الشاه عباس بحماية المتصوفين والفلاسفة ورجال الدين واحترامهم، وعيّن بعضهم في المناصب الرفيعة، إلا أن هناك جماعة من المتفقهين والمتفلسفين قاموا بمحاربة الفلسفة ومعاداة أصحابها[3]. أمثال الشيرازي والمُلا الفيض، وغيرهما من الذين يقولون بوحدة الوجود، إلى جانب ذلك تعرض الشيرازي لنقد في مؤلفاته بدعوى أنها تحتوى على كلمات لا تلائم ظواهر الشريعة. وقد أفتى بعض الفقهاء بكفره على شرحه لأصول الكافي[4].

وقد حدا ذلك بالشيرازي إلى أن يصب جام انتقاده على هؤلاء المتفقهين والمتفلسفين قائلا: «أيها المتكلم المغرور إلى متى.. تسعى في إبطال الحق وترويج الباطل وتقبيح العالم وتحسين الجاهل»[5]. وفي موضع آخر يقول: «إن سائر أهل المكر والرياء وعلماء الدنيا يقومون على ذم الحكمة، وإنكار الحكماء الحقيقيين والصوفيين، وعلى عداوة إخوان

---

(1) نعمتيا: نسبة إلى الشيخ الحكيم نعمة الله التُستري أحد كبار مشايخ الصوفية في عصره. (جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 17).

(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات: ص: XI انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 17 .

(3) محمد خواجوى: صدر المتألهين فيلسوفًا وعارفًا، ص: 30 ـ 33 ص: 36، 37 .

(4) الخوانسارى: روضات الجنات، ص: 118 . انظر. خير الدين الزركلى: الأعلام، ج6، ص: 193 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، ج9، ص: 326 . الشيرازي: الأسفار، ج1، (مقدمة المترجم)، ص: هـ . محمد خواجوى: صدر المتألهين، ص: 42.

(5) الشيرازي: رسالة الأصول الثلاثة، ترجمة علي أصغر، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1989 م، ص: 76 .

الصفاء والتجريد»[1].

يتضح مما سبق أن الشيرازي عاش في أجواء مشحونة بالعداء للفكر وأهله، وتعرض إلى ألوان من الحرمان الفكري والاضطهاد الاجتماعي، وتلفيق الأكاذيب والبدع الباطلة له كما سبق أن ذكرنا. إضافة إلى إنكار أهل عصره الحكمة واضطهادهم لطالبيها، ويصف الشيرازي حال عصره قائلاً: «فأصبح الجهل باهر الرايات، فأعدموا العلم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء. ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكل من في بحر الجهل والحمق . . عند أرباب الزمان أعلم وأفضل . كيف ورؤساؤهم قوم عُزْلٌ من سلاح الفضل والسداد، عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد . . ووجوهم عن سمات الخير أغفال، وأنه اندرس العلم وأسراره، وانطمس الحق وأنواره ، وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة»[2].

وقد صور لنا الشيرازي أيضًا محنته مع بعض الفقهاء والمتكلمين قائلاً: «ولقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، وتكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها»[3]، ويبدوأن هذه النقمة وتلك الحسرة اللتين لا حد لهما سوف تملكان على الفيلسوف كيانه، فالحرب التي قامت ضده ليست حربًا على شخصيته بالذات، بقدر ما هي حرب على الحكمة والمعرفة والعلم. وبعبارة أخرى، حرب على حرية الفكر والرأي، وعلى التجديد والتغيير.

ولقد تعرض الشيرازي بالنقد لهؤلاء الفقهاء والمتكلمين المنحرفين عن نهج السليم في الفقه وعلم الكلام، ذلك لأنهم يحاولون إبطال الحق

---

(1) المرجع السابق: ص: 79 .

(2) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 6 . انظر. جعفرآل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 27 ، 28 . نبيلة زكى مرقس: الإلهيات عند صدر الدين الشيرازي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المنيا، مصر، 1979م، ص: 5 ـ 9 .

(3) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 5 .

وترويج الباطل، وتقبيح العالم، وتحسين الجاهل، كما تعرض بالنقد أيضًا لأسلوب التفكير الذي كان يستخدمه أصحاب مذاهب التشبيه والتعطيل والمجسمة، وذلك لأنه يوقع أصحابه في الكثير من الأخطاء(1). وقد نبذ الشيرازي التصوف المنحرف الذي آلت إليه بعض فرق المتصوفة في عصره، وجاهر بمحاربة طرقهم وشعوذتهم ودجل مجالسهم التي كانت تخالطها أعمال المنكرات والسيئات، فضلاً عن البدع والخرافات. وفي هذا يقول: «لا تصغ إلى المجادلات الكلامية، ولا تكن مما: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ﴾ [الحشر، الآية: 19]. ولا تشغل أيضًا بترهات المتصوفة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة»(2).

ويظهر مما سبق، أن هذه البيئة التي عاش الشيرازي فيها كانت عاملاً هامًا من العوامل التي أدت إلى البحث في إشكالية التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين من ناحية، وبين علم الكلام والتصوف من ناحية أخرى. وقد كانت هذه الظروف والأوضاع التي عانى الشيرازي منها سببًا في عزلته عن الحياة الاجتماعية والسياسية، وحرمانه من ممارسة دوره الثقافي والتعليمي؛ إلا أنه عاد بعد ذلك ليؤدي رسالته المعرفية والتعليمية، باعتباره مفكرًا مبدعًا، ما شاء له عقله الخلاق أن يبدع .

مراحل حياته الفكرية :

تنقسم حياة الشيرازي الفكرية إلى ثلاث مراحل، هي: مرحلة الدراسة التقليدية، ومرحلة العزلة ، ومرحلة التدريس والتأليف. وسنشير إلى هذه المراحل بالتفصيل على النحو التالي .

المرحلة الأولى :

بدأ الشيرازي في هذه المرحلة المبكرة من حياته بتعلم مبادئ العلوم

---

(1) الشيرازي: رسالة الأصول الثلاثة، ص: 76 ، 77 .

(2) الشيرازي: مفاتيح الغيب، تعليق علي النوري، تقديم محمد خواجوى، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعةالثالثة، بيروت 2003م، ج1، ص: 80 . الأسفار، ج1، ص: 11 ، 12. انظر. جعفرآل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 26 ، 27 .

في شيراز، ولم تذكر كُتب التراجم تاريخ وتفاصيل هذه المرحلة، كما لم تذكر أساتذته فيها؛ غير أن أباه وفر له من يسر الحال ما سمح له بالتفرغ لتحصيل المعارف، فضلاً عما حباه به من عطف ورعاية كبيرين، لأنه كان الولد الوحيد لديه. واستمر الشيرازي في تحصيل العلوم حتى ضاقت به شيراز لطموحه العلمي، فرحل إلى أصفهان ما بين(سنة999هـ و1004هـ)[1] بعد وفاة أبيه، وكانت أصفهان حينذاك عاصمة للصفويين، ومركزا للدارسات الدينية والفلسفية[2].

فقد كان الشيرازي ذا ثقافة علمية عالية عند انتقاله إلى أصفهان عاصمة الثقافة والعلم، لأنه تتلمذ مباشرة على يد أشهر الأساتذة في ذلك الوقت، عند وصوله أصفهان، فلابد أن يكون على ذلك القدر من التحصيل العلمي.

ومن أبـرز أساتـذتـه :

الشيخ بهاء الدين العاملي :

هو محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي؛ الملقب ببهاء الدين العاملي، نسبة إلى جبل عامل بلبنان، والحارثي نسبة إلى الحارث الهمداني صاحب أمير المؤمنين علي عليه السلام، والهمداني نسبة إلى قبيلة عربية هي همدان. وهو يعد من أقطاب الفكر البارزين في عصره، وقد عرف عنه أنه كان موسوعيًا ضم إلى براعته في مسائل الفقه وقضايا الفلسفة علومًا مختلفة أخرى كالرياضيات وعلم الهيئة وغيرهما[3].

---

(1) لقد حددها خامنى ما بين(999 هـ و1004 هـ)حيث كان عمر الشيرازي ما بين عشرين وخمس وعشرين سنة، وذلك بناءً على تاريخ ميلاده في سنة 980 هـ. (محمد شقير: نظرية المعرفة عند صدر المتألهيين، ص: 19).

(2) الشيرازي: الأسفار، ج1، مقدمة المصحح، ص: ا، ب. انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 22، 23 عبدالكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة، ص: 52 ، 53 . عبدالزهرة البندر: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي: ص: 14 .

(3) محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج3، ص: 440 ـ 443 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 235 . عباس القمي: الكني والالقاب، ج2، ص: 100، 101 . البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 16 ـ 18 . عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 446 .

ولد ببعلبك في ثلاث عشر ذي الحجة سنة(953هـ =1547م)، ثم انتقل به والده وهو صغير السن إلى إيران، وكان عمره ثلاث عشرة سنة[1]، وذلك في عصر الشاه طهماسب الصفوى؛ فكانت إقامتهما في مدينة قزوين، وهي العاصمة آنذاك، حيث كانت في قمة ازدهارها ونهضتها في عصر الدولة الصفوية، إذ شهدت حركة علمية واسعة، وانتشرت فيها عدة مدارس، فدرس فيها علوم العربية والفقه والأصول والحديث، والتفسير والحكمة العقلية[2]، وقد سافر إلى عدة مدن في إيران والعراق، حيث يشير تلميذه عزالدين حيدر الكركى العاملى أنه كان في خدمته منذ أربعين سنة، وسافر معه إلى زيارة أئمة العراق وبغداد والكاظميين في النجف الأشرف؛ ومنها إلى بلدة هراة التي كان والده يتولى فيها منصب شيخ الإسلام، ثم المشهد المقدس، ومنها إلى أصفهان، وقرأ عليه كثيرًا من كتبه في الحديث والفقه والتفسير، أمثال العروة الوثقى ـ دعاء الصباح ـ الهلال من الصحيفة السجادية، وأشار إلى أنه أجازه في كل هذه الأماكن؛ حتى إنه وصفه بأفضل أهل زمانه، بل كان منفردًا بمعرفة بعض العلوم التي لم يحم حولها أحد من أهل زمانه ولاقبله[3].

وعندما انتقل إلى مدينة أصفهان، وكانت حينذاك تحتل المركز الثاني في الدولة الصفوية، طابت له الأقامة فيها، والتقى فيها بجماعة من العلماء الكبار في مختلف العلوم والفنون، فأخذ عنهم وأخذوا عنه، وفيها وضع

---

(1) لقد أشار عبد الله نعمة إلى أن الشيخ البهائى عندما انتقل به والده إلى إيران كان عمره سبع سنوات، وذلك على أثر مقتل أستاذه الشيخ زين الدين العاملى المشهور بالشهيد الثاني في سنة 966 هـ. (عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 451). فإذا ما طرحنا السنة التي قتل فيها الشهيد الثاني من تاريخ ميلاد الشيخ البهائي، كانت نتيجة عمره ثلاث عشرة سنة، وليست سبع سنوات. (966 ـ 953 = 13) .

(2) محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد9، ص: 235 ، 236 . انظر. محمد المحبي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة المصرية الوهبية، بمصر، 1284 هـ، ص: 440. عباس القمى: الكنى والألقاب، ج2، ص: 100. عبد اليافي: الشيرازيون الثلاثة، ص: 52 ، 53 . جعفرآل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 23 .

(3) محمد الخوانساري: روضات الجنات، ج7، ص: 56 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد9، ص: 239 . عبد الله نعمة: الفلاسفة الشيعة، ص: 447 .

بعض مصنفاته، وإلى جانب ذلك مارس التدريس لتلاميذه في العلوم المختلفة، ومن بينهم فيلسوفنا الذي أخذ عنه العلوم النقلية، حيث أشار في مقدمة شرح أصول الكافي قائلاً: «حدثني شيخي وأستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي، عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين، محمد العاملي الحارثي الهمداني»[1].

ذاعت شهرته في تلك الدولة الناشئة، حتى وصل خبره إلى سلطانها الشاه عباس الأول، فطلبه لرياسة علمائه، فتولى منصب شيخ الإسلام في أصفهان؛ ولم يكن لأحد من كبار الرجال الصفويين مركز يفوق مركزه. وبذلك عظم قدره وارتفع شأنه، وحظي بإعجاب العلماء وإطرائهم حتى أصبح ذا مكانة علمية عندهم، حيث انفرد بالعلوم المعروفة في ذلك العصر، فأتقن علوم الفقه والآثار والأصول والأدب والفلك والرياضيات بجميع أقسامها: الحساب والجبر والهندسة، وإلى جانب ذلك تميزه في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام[2].

وقد كان معاصرًا لميرداماد حيث تربطه صداقة ومؤاخاة عجيبة، حتى إن الشاه عباس الأول كان دائم التوقير لهما وتكريمهما، وهما دائمًا بصحبة الشاه في صيده ونزهاته[3]، ولذلك كثر حساده، والطعن فيه واتهامه بالاعتقادات الباطلة حتى إنه قال: «لو لم يأت والدي.. من بلاد العرب، ولو لم يختلط بالملوك، لكنت من اتقى الناس وأزهدهم لكنه.. أخرجني

---

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، (مقدمة المصحح)، ص: 68.

(2) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 236. ص: 242. انظر. محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج3، ص: 440. عباس القمي: الكني والالقاب، ج2، ص: 101. عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 446 ـ 448.

(3) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 236. ص: 239. ص: 242. انظر. محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج3، ص: 440. محمدالخونساري: روضات الجنات، ج7، ص: 58. ص: 60. عباس القمى: الكنى والالقاب، ج2، ص: 101. يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، حققه محمد صادق بحر العلوم: دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، 1986 م، ص: 19. عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 446.448. ص: 452.

من تلك البلاد وأقام في هذه الديار فاختلطت بأهل الدنيا، واكتسبت أخلاقهم الرديئة واتصفت بصفاتهم، ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا إلا القيل والقال، والنزاع والجدال، وآل الأمر إلى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مباراتي كل خامل»[1]. وهذا مما جعله يترك المناصب والجاه، ويلجأ إلى العزلة عن طريق السياحة في البلدان، ليبتعد عن كل ما كان سببًا في تنغيص عيشه وتعكير صفو حياته.

بدأت تلك السياحة بزيارة بيت الله الحرام، ثم سافر إلى مصر وبيت المقدس ودمشق، واستمر في تلك السياحة ثلاثين سنة، اجتمع في أثنائها بكثير من الشخصيات العلمية والأدبية، وألف كتابه الكشكول خلال وجوده في مصر، ومن ثم عاد إلى أصفهان فبقي فيها حتى وافاه الأجل في شوال سنة 1030 هـ، ثم نقل جثمانه قبل الدفن إلى طوس قرب الحضرة الرضوية[2].

مكانته العلمية:

تميز تفكير الشيخ البهائي بعدة اتجاهات، هي:

أولاً - الاتجاه الصوفي:

ينعكس هذا الاتجاه على كثير من مؤلفاته انعكاسًا واضحًا، وخاصة في كتابه الكشكول الذي أكثر فيه من أقوال الزهاد والعارفين والمتصوفة، كما انعكس على شخصيته وبخاصة في مرحلة سياحته التي كانت مدتها ثلاثين سنة، إلى جانب ذلك ما تضمنته أشعاره من أفكار عرفانية[3].

---

(1) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 240. محمد سليمان التنكابني: قصص العلماء، ص: 256.

(2) المصدرالسابق: أعيان الشيعة، مجلد9، ص: 239 - 241. محمد المحبي: خلاصةالأثر، ج3، ص: 440، 441 ص: 454. عباس القمي: الكنى والألقاب: ج2، ص: 101. الخوانساري: روضات الجنات، ج7، ص: 60. عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 453.

(3) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 239. عبد الله القمي: فلاسفة الشيعة، ص: 449.

ثانياً ـ الاتجاه الرياضي:

كان اهتمامه منصبًا على علم الرياضيات عمومًا، وعلى علم الجبر والهندسة خصوصًا، فقد كان كتابه «لاصة الحساب» سببًا في شهرته التي عمت الآفاق، حتى إنه انتشر انتشارًا واسعًا، وأصبح منبعًا يستقى منه العلماء والطلاب، ولا يزال مستعملاً إلى الآن في بعض المدارس الإيرانية، وقد ترجم إلى عدة لغات أجنبية. ولقد سيطر عليه تفكيره الرياضي في معالجاته لكثير من مسائل ما وراء الطبيعة، بأسلوب رياضي، وهذا يظهر بوضوح في كتابه الكشكول، حيث يبرهن على بطلان «اللاتناهى» ببراهين رياضية وهندسية[1].

ثالثاً ـ الاتجاه الهندسي:

يبدو هذا الاتجاه في أعماله الإنشائية التي قام بها في عهد الشاه عباس الأول، حيث إنه كان يضع تصاميم المعاهد والمعابد والمساجد والقصور التي اشتهر هذا الشاه بإنشائها، وهي أبنية ضخمة لا يزال منها ما هو قائم حتى الآن، منها عمارة المشهد العلوي في النجف، وهذه التصاميم تشهد للشيخ البهائي بخبرته وبراعته في الهندسة، وقد وضع تصاميم لتلك المعابد والمساجد على أسس فنية بحيث يستفاد منها في تعيين المواقيت الشرعية[2].

رابعاً ـ الاتجاه الفلكي :

صنع البهائي بعض الآلات الفلكية التي تحدد المواقيت الشرعية، وهذا يظهر واضحًا في تأليفه لكتابه في صناعة الاسطرلاب، ورسالة الصحيفة في الاسطرلاب وغيرها[3].

---

(1) رحاب خضر عكاوي: موسوعة عباقرة الإسلام في الفيزياء والكيمياء والرياضيات، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م، ج4، ص: 163 ، 164 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد1، ص: 159 . المجلد9، ص: 237 . عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 449 .

(2) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 240 . .

(3) عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 449 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد1، ص: 159 . المجلد9، ص: 240 . رحاب خضر عكاوي: موسوعة عباقرة الإسلام =

أساتذته:

تشير المصادر التاريخية إلى أساتذة الشيخ البهائي، وهم:

1 ـ والده حسين بن عبد الصمد العاملي، وهو من رجال العلم والفقه والأدب، توفي سنة (974 هـ).

2 ـ عبد الله بن حسين اليزدي، أستاذه في المنطق والحكمة، وصاحب حاشية في المنطق. توفي سنة (981هـ).

3 ـ عبد العالي بن الشيخ على الكركي العاملي.

4 ـ السيد حسين بن حسن الموسوي، المشتهر بأمير وبسيد المحققين.

5 ـ الشيخ أبو محمد، الشهير بأبي يزيد البسطامي. صاحب كتاب المعارج وغيرهم[1].

أما تلامذته:

فنذكر منهم:

1 ـ صدر الدين الشيرازي، صاحب كتاب الأسفار العقلية.

2 ـ رفيع الدين محمد بن حيدرالطبطبائي الحسيني النايئني، المتوفي سنة 1082 هـ.

3 ـ المولى مظفر الدين علي، له رسالة في أحوال شيخه البهائي، وله حاشية الأربعين للبهائي.

4 ـ مُلا محسن الفيض الكاشاني، صاحب الوافي.

= في الفيزياء والكيمياء والرياضيات، ج4، ص: 164. حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، المجلد3، ص: 111.

(1) الخوانساري: روضات الجنات، ج7، ص: 54، 55. محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد9، ص: 236. ص: 243، 244. يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 23. محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 252. عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 451.

5 ـ أحمد السيد زين العابدين الحسيني العاملي، من تلاميذ البهائي والداماد[1].

مؤلفاته:

صنف الشيخ البهائي عددًا كبيرًا من الكتب والرسائل، وقد تنوعت في موضوعاتها، نذكر منها:

في الحساب: خلاصة الحساب. أنوار خلاصة الحساب. بحر الحساب.

في الفقه: الجامع العباسي. الاثنا عشريات الخمس. رسالة في قصر الصلاة.

في التفسير: العروة الوثقى في تفسير القرآن. حواشي الكشاف لم يتم.

في الحديث: الحبل المتين في أحكام الدين. شرح الأربعين حديثًا.

في الأصول: الزبدة. لغز الزبدة. حواشي على قواعد الشهيد.

في النحو والبلاغة: القواعد الصمدية. تهذيب البيان. أسرار البلاغة.

في الحكمة: رسالته الموسومة بالجوهر الفرد ـ رسالة في وحدة الوجود ـ دليلاً على إبطال تركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ. إثبات الأنوار الإلهية.

في علم الهيئة والهندسة: تشريح الأفلاك ـ الإسطرلاب كبير بالعربية وبالفارسية ـ رسالة في نسبة أعظم الجبال إلى قطر الأرض ـ رسالة في حل

---

(1) عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 451 ، 452 . انظر. الخوانساري: روضات الجنات، ج7، ص: 71، 72 . ج2، ص: 67 ، 68 . ص: 331 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد2، ص: 593، 594 . المجلد8، ص: 18 . ص: 150 . ص: 247 . المجلد9، ص: 244 . الظهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983م، ج1، ص: 13 . ص: 96 . ص: 118 . ج6، ص: 13 . ج3، ص: 157 . ج13 ، ص: 231 .

ملاحظة: لقد ذكر صاحب كتاب أعيان الشيعة عددًا كبيرًا من تلاميذ البهائي، ولم يذكر من بينهم الشيرازي .

إشكالي عطارد والقمر. رسالة في أنوار الكواكب مستفادة من الشمس ـ المسائل المدنبات. في التاريخ والأدب : كتاب المخلاة ـ كتاب الكشكول ـ ديوان شعر وغيرها[1].

٢ ـ الفيلسوف الميرداماد:

هو محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني النسب والاسترابادي الأصل والأصفهاني المسكن، ولقد لقب بالداماد[2]، لأن والده كان صهرًا للشيخ علي بن عبد العالي الكركي العاملي، فلقب به أبوه، ومن ثم انتقل اللقب إلى ولده. لم يحدد أصحاب التراجم سنة ميلاده، غير أنه كان معاصرًا لشاه عباس الأول الصفوى؛ وهو من أجلاء العلماء في عصره، وعُرف عنه سعة فكره، وعمق اجتهاده، وميله إلى مدارس الإشراق والعرفان، حيث كان مقربًا لدى الشاه ويحتل مركز رئيس العلماء بعد الشيخ البهائي، إذ كان معاصرًا له، وتربطه به علاقة صداقة قوية يندر وجود مثلها بين عالمين متعاصرين وجدا في مكان واحد، فقد كانا من أئمة الحكمة والكلام والفقه[3].

---

(1) الخوانساري: روضات الجنات، ج7، ص: 57 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 244 ، 245 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 21، عباس القمي: الكني والألقاب، ج2، ص: 102 . محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج3، ص: 441 . الظهراني: الذريعة، ج1، ص: 85 . ص: 113 . ص: 115 . ص: 425 . ج2، ص: 426 . ج3، ص: 227 . ج6، ص: 11 . رحاب عكاوى: موسوعةعباقرة، ج4، ص: 169 ، 170 .

(2) الداماد: لفظ فارسي يعني الصهر . (روبي إيلي ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص: 420 عبد المنعم الحفنيى: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1999 م، ج1، ص: 569 . سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، دار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1975م، ص: 106).

(3) محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج4، ص: 301 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 133 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 189 . الخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص: 61، 62 . عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة، ص: 441 ، 442 . خيرالدين الزركلي: الأعلام، ج2، ص: 272 . جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: 255 . موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، دار المسيرة، الطبعة الأولى، بيروت، 1979م، ص: 102.

وقد وصفه صاحب روضات الجنات قائلاً بأنه كان: «إماما في فنون الحكمة والآدب.. وخطيبًا قل ما يوجد مثله في فصاحة البيان وطلاقة اللسان، أديبًا فقيهًا عارفًا»[1]. كما وصف أيضًا بأنه «عالم فاضل، حكيم ماهر في العقليات.. وكان شاعرًا بالفارسية والعربية مجيدًا»[2]، وتميز تفكيره الفلسفي بروح الإشراقية العرفانية، فقد أثر على تلميذيه الشيرازي ومُلا محسن الفيض في هذا الجانب[3]، حيث درس كل منهما على يديه العلوم العقلية في أصفهان، إذ كان الميرداماد أستاذًا ماهرًا وحاذقًا في جميع العلوم العقلية، بما فيها العلم الإلهي والرياضيات والطبيعة، وكذلك العلوم النقلية منها الفقه والأصول والحديث، حيث اعتبر صاحب تحقيقات دقيقة حول مشاكل العلوم ومعضلاتها[4]، حتى مدحه الشيرازي بكل تعظيم وإجلال قائلاً: «أخبرني سيدي وسندي وأستاذي في العلوم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنوار، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقيه الرباني، سيد عصره، وصفوة دهره، الأمير الكبير، والبدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة الدوران، المسمي بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني..»[5]، ويرى الأستاذ جلال الدين الآشتياني «أن مسلك ملا صدرا الفلسفي يتفاوت كليًا مع طريقة أستاذه ميرداماد، وهذا التفاوت والتباين في المسلك برز في بداية شباب ملا صدرا الذي كتب غالبية مؤلفاته في حياة أستاذه»[6].

آراؤه الفلسفية :

للفيلسوف الميرداماد آراء فلسفية متميزة، نذكر منها:

---

(1) الخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص: 61 .

(2) المصدر السابق: ص: 64 . محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 356 . عبد الله نعمة: فلاسفةالشيعة، ص: 442 .

(3) عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 443 . موسي الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، ص: 102.

(4) الشيرازي: الشواهد الربوبيه، المقدمة، ص: 70 ، 71 .

(5) المصدر السابق: المقدمة، ص: 68، 69 .

(6) المصدر السابق: المقدمة، ص: 72.

1 ـ رأيه في القضاء والقدر، إذ يقسم القضاء والقدر إلى نوعين.

أ ـ علمي لاعتبار وجود الأشياء في العلم.

ب ـ عيني باعتبار تقررها بالفعل والعالم الخارجي.

ثم يجعل للحوادث التي تدخل تحت هذا العنوان ثلاثة أسباب: الأول نظام الكون الأعلى الذي يسميه بالإنسان الأكبر، والثاني الإرادة الإبداعية الإلهية، والثالث مستلزمات عالم المادة والأسباب الضرورية فيها. وهكذا يحاول الفيلسوف أن يحل هذه المشكلة العويصة بهذا التقسيم الثلاثي، حيث يجمع بين القضاء والقدر الإلهي وحرية الإنسان في أفعاله[1].

«فالإرادة الإبداعية الإلهية خلقت الكون الأعلى، وجعلت فيه هذا النظام الدقيق الذي هو من مستلزمات هذا الكون، ثم لابد وأن تنجم عن هذا النظام الأعلى حوادث وأسباب ضرورية، لابد من حدوثها في سلسلة العلل والمعلولات، إذ كان وجود النار في هذا الكون شيئًا ضروريًا ومكملاً للنظام الأعلى، فالحرارة إنما هي معلولها الطبيعي والضروري، وهي لا تحتاج في تحققها إلى إرادة زائدة عن إرادة خلق النار، فمتى وجدت النار كانت الحرارة مستلزمة لها بدون شك وريب»[2].

«وقد يستنتج من هذا أن القضاء الموجود في العلم الإلهي ليس بحد ذاته سبباً لتحقيق ذلك الشيء في الخارج، لأن العلم الإلهي لا يعني العلية التامة لحدوثها، وإنما الإرادة الإبداعية هي التي خلقت النظام الأعلى للكون، وكل ما يحدث في هذا النظام فإنما هو أشياء ضرورية الحدوث، لأن نسبتها إلى النظام الأعلى نسبة المعلولات الذاتية إلى عللها»[3].

2 ـ رأيه في أقسام الوجود: إذ يقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام هي:

أ ـ «الوجود السرمدي وهو الله تعالى وصفاته، حيث إنه تعالى

---

(1) موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، ص: 105، 106.
(2) المرجع السابق: ص: 106 .
(3) المرجع نفسه: ، ص: 106، 107 .

موجود في عالم السرمد الذي لا بداية له.

ب - الموجودات الدهرية، وهي الجواهر الثابتة بكل صفاتها وعوارضها، حيث إن الدهر حد وسط بين السرمد والزمان، وبه تختص الجواهر الثابتة.

ج - الموجودات الزمانية، وهو النوع الأخير من هذا الثالوث الذي افترضه الفيلسوف حيث اختص الموجودات المتغيرة والفانية»[1].

3 - رأيه في الحدوث الدهري:

يرى أن «الحدوث الدهري الذي يتناول الجواهر الثابتة شيء آخر، غير الحدوث عن الذات الذي هو عمل خلق وتوليد وإبداع، وهو عمل صادر عن علم بما خلق، علم بالمخلوق وبالأسباب، والمآل. كذلك فهو شيء آخر يختلف عن الحدوث الزماني، فهذا الحدوث متعلق بالحركة، وكل حركة تغير، وكل تغير يؤدي إلى فناء، لذلك فكل زمني فان. أما الحدوث الدهري فهو متعلق بالجواهر الثابتة، ولعلنا نترجمها بلغة العصر بكلمة قيم؛ وعالم القيم جسر بين الجزئيات وبين الكليات، وهذه الكليات مخلوقات الله بعلمه، تؤدي إلى فناء الجزئيات في غيبة فناء الظهور»[2]. وتعد مسألة الحدوث الدهري من اهم المسائل التي بحثها الميرداماد، بينما لم يبحثها الشيرازي إطلاقًا[3].

وقد تأثر الشيرازي بأستاذه الميرداماد في موضوع الوجود الرابطي، وهذا ما ذهب إليه السبزواري في تعليقاته على الأسفار قائلاً: «ويسميه المصنف[الشيرازي] تبعًا لأستاذه في «الأفق المبين» بالوجود الرابط صونًا من الغلط»[4]. وذلك ما يؤكده الشيخ المرتضى المطهري، إذ يشير إلى أن

---

(1) المرجع السابق: ص: 107.
(2) المرجع السابق: ص: 109، 110.
(3) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، بدون بلد النشر، 1415 هـ، ص: 81.
(4) الشيرازي: الأسفار، ج1، هامش ص: 79.

الشيرازي قد استفاد من كتاب أستاذه الميرداماد " الأفق المبين " في ذلك الموضوع دون أن يذكره[1].

أساتذته:

تذكر المصادر التاريخية أن الميرداماد تعلم على كل من :

1 ـ خاله المحقق الثاني، نور الدين علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي.

2 ـ عز الدين بن الحسين بن عبد الصمد العاملي والد البهائي.

3 ـ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، والد خاله .

4 ـ السيد نور الدين علي بن أبي الحسن الموسوي[2].

أما تلاميذه : فنذكر منهم :

1 ـ فيلسوفنا، صدر الدين الشيرازي .

2 ـ الملا محسن الفيض الكاشاني .

3 ـ الفيلسوف عبد الرزاق اللاهيجي .

4 ـ حسين بن حيدر الركي .

5 ـ تاج الدين أبو محمد عبد العالي، ابن المحقق الثاني[3].

وغيرهم.

---

(1) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: 81 .

(2) انظر. الخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص: 63 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 134 . محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 35 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 189 . عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 442 . الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مقدمة)، ص: 69 .

(3) انظر. المصدر السابق: روضات الجنات، ج2، ص: 63 ، 64 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد2، ص: 593 ، 594 . المجلد7، ص: 47. . المجلد8، ص: 17 ، 18 . المجلد9، ص: 189 . محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 356 . الظهراني: الذريعة، ج1، ص: 30 . ج6، ص: 21 . ج15، ص: 269 . عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 442 . ملاحظة : يذكر عبد الله نعمة أن أحد تلاميذ الميرداماد هو الفيض الكاشاني، غير أن كُتب التراجم التي رجعنا إليها لم تذكره من ضمن تلاميذه .

مـؤلفـاتـه:

ترك الميرداماد عددًا كبيرًا من المصنفات في الفلسفة والمنطق والفقه والتفسير، نذكر منها.

في الحكمة: القبسات ـ الصراط المستقيم ـ الحبل المتين ـ الأفق المتين ـ الرواشح السماوية ـ نبراس الضياء في تحقيق معنى البداء ـ رسالة في خلق الأعمال ـ الإيماضات والتشريعات في حدوث العالم وقدمه. ـ رسالة في حدوث العالم ـ رسالة في الواجب ـ رسالة في المنطق ـ رسالة في نفي الجبر ـ الجبر والتفويض، في نفيهما وإثبات الأمر بين الأمرين ـ الجمع والتوفيق بين الرأيين الحكيمين في حدوث العالم.

في الفقه: شارع النجاة ـ حواشي على الكافي ـ حواشي على الفقيه ـ كتاب شرح الاستبصار ـ الصحيفة الكاملة ـ كتاب عيون المسائل ـ السجادية الكاملة. كتاب خلة الملوك ـ كتاب تقويم الإيمان.

في التفسير: كتاب شدرة المنتهى ـ وله ديوان شعر بالعربية والفارسية(1).

ذهب في آواخر حياته من أصفهان إلى زيارة العتبات العاليات المقدسة بمرافقة الشاه صفي الصفوي، فمات هناك في سنة 1040 هـ ، ودفن في النجف الأشرف(2).

---

(1) محمد المحبي: خلاصة الأثر، ج4، ص: 302 . محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 358 . عباس القمى: الكني والألقاب، ج2، ص: 227 . الخوانسارى: روضات الجنات، ج2، ص: 64 -66 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9، ص: 189 . عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 443 . الطهراني: الذريعة، ج1، ص: 95 ، 96 . ص: 407 . ج2، ص: 237 . ص: 261 . ج5، ص: 84 . ج6، ص: 210 . ج7، ص: 243 . ج24، ص: 268 .

(2) عباس القمي: الكنى والألقاب، ج2، ص: 227 . الخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص: 65 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 133 .

3 ـ الفندرسكي:

هو أبو القاسم بن الميرزابك بن صدر الدين الحسيني الموسوي الفندرسكي، نسبة إلى فندرسك، قرية صغيرة من أعمال أسترابادى في إيران. عاش في عصر الشاه عباس الأول، وتوفي في عصر الشاه صفي الصفوي في سنة 510 هـ[1]، في أصفهان عن عمر يناهز ثمانين سنة، وكان مكرمًا ومعظمًا عندهما. كما كان معاصراً لكل من الشيخ البهائي والميرداماد، حيث كان مدرسًا رسميًا في أصفهان، كما زار الهند عدة مرات في حياته، وقد وصفوه بأنه كان حكيمًا فاضلاً وفيلسوفًا صوفيًا، ماهرًا في العلوم العقلية والرياضية[2]. حيث كان يدرس آثار المشائية من خلال كُتب الشيخ الرئيس، لأنه يؤيد كل ما جاءت به الفلسفة المشائية، ويرفض الآراء التي تقول بها الفلسفة الإشراقية، كما أنه أنكر القول بالمثل النورية، والقول بالتشكيك في الذاتيات، وإنكار وجود البرزخ الصعودي والنزولي؛ بينما الشيرازي ينادي بها[3].

مؤلفاته :

وهي، رسالة الصناعة ـ مقال الحركة ـ رسالة التشكيك ـ شرح كتاب المهارة ـ رسالة في انتصارالشيخ في نفي المُثُل والتعليمات ـ تخميس الفندرسكية، وهي قصيدة عرفانية بالفارسية في معرفة النفس وأحوالها[4].

---

(1) لم يحدد أصحاب التراجم تاريخ ميلاده، كما اختلفت الآراء حول سنة وفاته، فبعضهم حددها في سنة 1030 هـ أو . 1040 هـ. والبعض الآخرحددها في 1052 هـ. والأرجح هو سنة 1050 هـ، لأن أغلبية المصادر تؤكد على تلك السنة. (انظر. أبو عبد الله الزنجاني: مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين الشيرازي، المستشارية الثقافية الإيرانية، الطبعة الأولى، دمشق، 2002م، ص: 163 . الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، الطبعة الثانية، إيران، 1419 هـ. ق، ص: 20 . جعفرآل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 22 . عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 112 . الظهراني: الذريعة، ج4، ص: 11).

(2) عباس القمي: الكني والألقاب، ج3، ص: 36 . عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 112 . الشيرازي : الشواهد الربوبية، (المقدمة)، ص: 72 .

(3) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (المقدمة)، ص: 70 ـ 72 .

(4) عباس القمي: الكني والألقاب، ج3، ص: 36 . عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، =

يشير بعض الباحثين إلى أن الشيرازي قد تتلمذ على يد الميرفندرسكي، أمثال أبو عبدالله الزنجاني، حيث قال حين رحل الشيرازي إلى أصفهان «تعرف في حمام من حمامات المدنية إلى السيد أبي القاسم الفندرسكي، وكان السيد في عهده من أكابر العلماء في علوم ما وراء الطبيعة، ولم يكن السيد يعرفه. قال: له السيد لا شك في أنك غريب عن البلدة ياولدى؟. قال: الصدر نعم. قال: من أي بيت أنت؟ ومن أي مدينة، ولأي سبب قدمت إلى أصفهان؟ فقال: إني من فارس وقدمت إلى هنا لأتمّم دروسي، قال: السيد على أي العلماء تريد أن تقرأ؟ قال: على من تختاره لي؛ قال: السيد إذا أردت أن توسع عقلك فعليك بالشيخ بهاء الدين، أما إذا أردت أن ينفتق لسانك فعليك بالمير محمد باقر. فقال: إني لا أعني بلساني، فذهب إلى الشيخ بهاء الدين، فأخذ يتلقى العلم عنه من فلسفة وكلام»[1]. ونقل عنه الدكتور جعفر آل ياسين هذه الرواية، غير أنه يشك في صحتها، كما أنه يستبعد أن يكون الشيرازي قد تتلمذ على يده قبل الشيخ البهائي والميرداماد ولا بعدهما[2]. أما نحن فإننا نتفق معه في ذلك الشك لعدة اعتبارات منها.

أولاً - إن الرواية التي جاء بها أستاذ الزنجاني لم يشر فيها إلى المصدر الذي نقل عنه، فقد تكون هذه الرواية موضوعة؛ كما أننا لم نعثر عليها في أي من الكُتب التي تناولت حياة الشيرازي وأحواله وفلسفته.

ثانيًا - إن أكثر المؤرخين وأصحاب التراجم الذين كتبوا عن سيرة الشيرازي يؤكدون على أنه تتلمذ على يد كل من الشيخ البهائي والميرداماد فحسب، وإن أشار بعضهم إلى الفندرسكي فهي مجرد إشارة طفيفة، دون تقديم شواهد تؤكد ذلك، وهذا ما يذهب إليه هنرى كوربان[3].

= ص: 112، 113. الطهراني: الذريعة، ج1، ص: 148. ج4، ص: 11. ج6، ص: 395. الشيرازي: الشواهد الربوبية، (المقدمة)، ص: 72.

(1) أبو عبد الله الزنجاني: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، ص: 7.

(2) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 22، 23.

(3) هنرى كوربان: مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، (مقال ضمن مجلة =

ثالثًا - إن السيد الأشتياني في مقدمة كتاب الشواهد الربوبية يرفض اعتقاد البعض بتأثرالشيرازي بميرفندرسكي في أفكاره الفلسفية وتحقيقاته حول الحركة في الجواهر والأجسام ووحدة الوجود[1].

وبناء على ذلك نستبعد أن يكون المير فندرسكي أستاذًا لشيرازي، على الرغم مما يقال من أنه أول من التقى به عند وصوله إلى أصفهان، وتلقى منه نصيحة الاتصال بالشيخ البهائي وبالأستاذ الميرداماد[2].

وبناءً على كل ما سبق يتضح أن الشيرازي كان مولعًا بالمعارف الإلهية الإشراقية والعرفانية، فأتقنها وفهم أسرارها ودقائقها، وأراد أن يظهر هذه العلوم مستخرجًا منها الحقائق النفيسة، وحاذفًا منها الأباطيل، ومضيفًا إليها حقائق جديدة لم يصل إليها أحد من الحكماء. ويؤكد ذلك قائلاً: «وإني لقد صادفت أصدافًا علمية في بحر الحكمة الزاخرة، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة، فيها لآلئ دقائق زاهرة. . واستخرج منها دُررها الثمينة، وأروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها، وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها، وأصنف كتابًا جامعًا لشتات ما وجدته من كتب الأقدمين، مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق. . مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماءِ الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع على أحد من علماء. .»[3]. وإن كان هدفه من معرفته بتلك العلوم هو تأليفه كتابًا، وقد يكون المقصود به كتاب الأسفار العقلية؛ إلا أن هذا الكتاب لم يخرج إلى النور في ذلك الوقت بسبب مضايقة الناس وإعراضهم عن العلم واستهانتهم برجاله، واضطهادهم وتحقيرهم للفلاسفة، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً:

«ولكن العوائق كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيام تضرب دون

= المحجة)، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، العدد الصفر، حزيران، 2001م، ص: 4.

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (المقدمة)، ص: 71، 72.

(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ص: XXIII

(3) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 5.

بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعدتني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال»[1]. وهذا مما جعل الشيرازي يغادر أصفهان عاصمة الدولة والعلم والفلسفة .

المرحلة الثانية :

لم يحدد معظم الباحثين تاريخ هذه المرحلة من حياته، وإن كانوا أشاروا إلى أنها تميزت بالعزلة[2]، والتي كانت بسبب الظروف المجتمعية التي دفعت الشيرازي إلى الاعتكاف بعيدًا عن مجتمعه، مبتعدًا بنفسه عن ضجيج الفتن ومنازعات الآراء التي كانت سببًا في عدم تدريس وتأليف كتاب الأسفار. فرحل إلى قرية كهك على بُعد ثلاثين مترًا إلى الجنوب الشرقي من مدينة قم[3] الإيرانية. إذ يقول: «إن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال منكسر البال، متوافرًا على فرض أؤديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه أو تأليف أنصرف فيه، إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث . وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال، واستقامة الأوضاع ومع فراغ البال»[4].

واستمر الشيرازي في عزلته فترة طويلة من الزمن، مستغرقًا في التأمل والعبادة حتى انكشف له الحق واليقين الذي هو عبارة عن نور يقذف في قلب المؤمن من خلال اتصاله بالملأ الأعلى، عن طريق المجاهدة في

---

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 5 .

(2) يشير السيد محمد شقير بأن الخواجوي قد حدد فترة هذه العزلة ما بين سنة 1023 هـ. ق و 1040 هـ. ق . (محمد شقير: نظرية المعرفة، ص: 19) . هذا التاريخ غير صحيح ، لأنه يتعارض مع تاريخ عودته إلى شيراز وهو 1021 هـ أو 1022 هـ، أعتقد أنه أقرب إلى الصحة.

(3) قم : كلمة فارسية، وهي تطلق على مدينة إيرانية مستحدثة إسلامية، لا أثر للأعاجم فيها، وتقع بين أصفهان وسادة ، وأهلها كلها شيعة أمامية . (ياقوت الحموي: معجم البلدان، المجلد4 ، ص: 397 ، 398) .

(4) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 6 ، 7 .

العبادات، وطهارة النفس من الرذائل، والتأمل في الحقائق العقلية التي هي انتقال من المحسوس إلى اللامحسوس، والابتعاد عن الأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والشهوات الدنيوية، فتنكشف له أسرار العلوم ويعاينها بالعيان والشهود، بعد أن علمها بالبرهان؛ فيصل إلى ما يعرف بالعلم اللدنى أو الإشراقي[1]. وما يدل على تحقق المعرفة الإشراقية عند الشيرازي قوله: «وما ألهمني الله به وقذف في قلبي من نوره، هو أن لعلم الله تعالى وإرادته مراتب متفاوتة في النزول، فكما أن لعلمه مرتبة كمالية هي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلية والجزئية، وهذا العلم ليس متكثّرًا، بل علم واحد إجمالى، هو واجب بالذات»[2].

وقد خرج الشيرازي من تلك العزلة بمعرفة يقينية إشراقية، بعد أن أشرقت عليه من مسبب الأسباب، فعلمها علم الشهود والعيان. هذه المعرفة الممزوجة بالعلوم العقلية المستندة بالأدلة الشرعية والشواهد النقلية، جعلت من الشيرازي صاحب مدرسة جديدة في العلوم الإلهية والفلسفية.

وبهذا الانقشاع والعيان انتهت المرحلة الأولى من مراحل حياته الفكرية، وهي مرحلة التحصيل العلمي، وانتهت أيضًا المرحلة الثانية من زمن عزلته عن مجتمعه؛ وقرر العودة إلى ممارسة حياته في مرحلتها الثالثة، وهي مرحلة التأليف والتدريس.

المرحلة الثالثة:

لقد بدأت هذه المرحلة سنة (1021 هـ أو 1022)[3]. وامتدت من

---

(1) الإشراق: هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، ويعرف أيضًا بالعلم اللدنى، وهو يُعد من أدوات المعرفة، وهي رهن تخلية النفس من الذنوب ومساوئ الأعمال والأخلاق الرذائل، وتحليتها بفضائل الأعمال والأفعال. (عبد المنعم الحفنى: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص: 148. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 27 - 3.).

(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 644.

(3) أورد هنرى كوربان بأن "الله وردي خان خلافه ابنه إمام قلي خان، الذي ولي أمور مقاطعة فارس منذ سنة 1003 هـ، وتوفي سنة 1021 هـ. (راجع مقدمة السيد دانش بثروه =

زمن عودته من عزلته ورجوعه إلى الانخراط في الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية إلى زمن وفاته. وتميزت هذه الفترة بالخصب وغزارة الإنتاج، ووفرة المصنفات، بالإضافة إلى ممارسة التعليم والتلقين .

فبعد تلك العزلة الطويلة نهضت عزيمة الشيرازي بعد ما كانت ضعيفة، وشرع في تدوين علومه ومعارفه التي اكتسبها بالدرس الدائب والاطلاع الواسع العميق على آراء القدماء والمحدثين، من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، وبالعبادة وتطهير النفس وتزكيتها عن الهوى وعلائق الحياة المادية، فكانت باكورة أعماله كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»[1].

وبعد ظهور هذا الكتاب توالى ظهور العشرات من الكُتب والرسائل، إلا أن كتابه الأسفار العقلية كان جمعًا لباقي مصنفاته، وهي جميعها عبارة عن تجريد وتلخيص لبعض الآراء التي ذكرها فيه، أو هي دائرة حول موضوع معين، ولكن بشكل أوسع أو مختصر، كرسالة زاد المسافر، والحشر، والمشاعر، أو المبدأ والمعاد والشواهد الربوبية، وغيرها. وهذا ما يؤكده الشيخ محمد رضا المظفر قائلاً: «وقد شحنه بكل ما عنده من أفكار وآراء جديدة، ومكاشفات عرفانية وشواهد ربوبية، وورادات قلبية ومشاعر إلهية، وكل كتاب ألفه بعده، وكل رسالة صنعها، فالجميع مجرّد

= لكتاب «كسر أصنام الجاهلية، حققه محمد تقي دانش بثروه، جامعة طهران، بدون طبعة، إيران، 1962م، ص: 2). فيما بعد يمكن الاعتراف أن ملا صدرا أتى شيراز بين 1003 هـ و 1010 هـ، فبناء على هذا مارس التدريس قريبًا من أربعين سنة ". (مجلة المحجة: مقال بقلم هنرى كوربان، بعنوان مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، هامش ص: 17). إلا أننا نرى أن هنرى كوربان قد أخطأ في تحديد تاريخ المرحلة الثالثة، لأنه ذكر في مقدمة الكتاب كسر أصنام الجاهلية» بأن الله وردي خان الذي استلم الحكم في سنة 1003 هـ، هو الذي بدأ في بناء المدرسة، وهو الذي استدعى الشيرازي للتدريس فيها، ومن ثم أنهى بناء المدرسة ابنه قولي خان بعد وفاة والده في سنة(1021 هـ). ونستنتج من ذلك بأن يكون رجوع صدر الدين إلى شيراز إما في سنة (1021 هـ) أو سنة(1022 هـ) أو خلالهما. (الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية، (المقدمة)، ص: 2 . انظر. عبد الكريم اليافي: صدر الدين الشيرازي الرائد الأكبر في فلسفات الوجود الحديثة، (مقال ضمن مجلة المنهاج)، العدد الثامن، السنة الثالثة، شتاء، 1997م، ص: 137).

(1) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 8 ، 9 .

منه ومقتبس من عباراته»[1]، ومن ثم فإن كتاب الأسفار يعد مرجعًا أو مصدرًا رئيسًا لباقي مؤلفاته جميعاً.

أما في مجال التدريس، فامتد نشاطه وذاع صيته باعتباره أستاذًا للمعارف الإلهية والعلوم الفلسفية، فتوافد إليه جموع الطلاب من جميع أنحاء إيران، للتتلمذ على يديه والاستفادة من علومه ومعارفه الموسوعية؛ ونتيجة لذلك استدعاه «الله وردى خان»[2]حاكم فارس آنذاك للتدريس في مدرسة شيراز، فلبى الشيرازي الدعوة، وعاد للتعليم في مسقط رأسه شيراز، فأصبحت تلك المدينة بسبب انتقاله إليها مركزًا من أهم المراكز الثقافية والعلمية كأصفهان[3].

وفي تلك المدينة كان الشيرازي مستغرقًا في إعداد وتعليم الطلبة وتوجيههم، فقد كان يتمتع بحرية التفكير، ورفض التقليد في كل ما يقوله أو يكتبه، فهو مع التزامه بالكتاب والسنة، لم يصده ذلك عن حرية التفكير وكسر قيود الجمود والتقليد الأعمى.

وها هو ينصح بذلك تلاميذه قائلاً: «فإيّاك أن تجعل مقاصد الشريعة الإلهية وحقائق الملّة الحنيفة متصورة على ما سمعته من معلميك وأشياخك منذ أول إسلامك، فتجمد دائمًا على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربّك، بل اتبع ملة أبينا الحقيقي إبراهيم»[4]. ويقول في موضع آخر «اخلع عنك لباس أهل الزور والجاهلية، وانطلق من القيود الرسمية والعقائد

---

(1) المصدر السابق: الأسفار، ج1، (المقدمة المترجم)، ص: ز.

(2) الله وردى خان: هو حاكم فارس وهو من أمراء دولة الشاه عباس الأول الصفوي، واسمه مؤلف من لفظين عربي وفارسي، ويقابله بالعربية عطاء الله. وهو الذي بنى المدرسة، ومن ثم أكمل بناءها ابنه قولي خان، بعد وفاة والده في سنة(1021 هـ)؛ وهي المعروفة اليوم باسم مدرسة خان. وأما فارس فهي الولاية الجنوبية من إيران. (عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة، ص: 65 . انظر. سيد حسين نصر: دراسات إسلامية، ص: 106 . هنرى كوربان: صدر الدين في الفلسفة الإيرانية، (مقال ضمن مجلة المحجة)، ص: 17).

(3) هنرى كوربان: مقام صدر الدين في الفلسفة الإيرانية، ص: 17 . عبدالكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة، ص: 56 ، 57 .

(4) الشيرازي: كتاب العرشية، تعليق فاتن محمد خليل دكار، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000 م، ص: 101 .

العامية والآراء الظاهرية، ولا تصغ إلى المجادلات الكلامية. . ولا تشتغل بترهات المتصوفة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة»[1]. وتوجد عند الشيرازي مبادئ أخرى كان يعلمها لطلابه، وهي التي ظل هو يطبقها طول حياته؛ وهذه المبادئ تتلخص في أربعة، هي :

1 ـ التخلي عن حب اكتساب الثروة .

2 ـ ترك طلب الجاه الدنيوي .

3 ـ البعد عن التقليد الأعمى .

4 ـ اجتناب كل نوع من أنواع المعاصي[2].

ويذهب الشيرازي إلى أن العلم يحصل بطريقين : الأول طريق التعلم والتعليم المستند إلى الحجج والبراهين والأقيسة المنطقية، والثاني طريق الحدس والإلهام والكشف الذي يحصل بعد طول مجاهدات وعبادات، وتزكية للنفس وتخليصها من الشوائب والأدران. ومن ثم فإنه لابد لكل طالب أن يمارس الطريقين حتى يكتمل وينضج تفكيره.

وفي ضوء ذلك ينتقد الشيرازي المشتغلين بالعلوم الفلسفية البحثية، كما ينتقد المتصوفة المحتقرين للعلوم الفلسفية، قائلاً: «إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي [الإشرقي] الذي يعتمد عليه. . العرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم. قائلين: ما معنى العلم إلا الذي حصل من تعلم أو فكر ورويّة»[3].

ويقول في موضع آخر «إلا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم السابق، ولم يتصالحوا

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، قدم له محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2003م، ج1، (مقدمة االمؤلف)، ص: 80 . الأسفار، ج1 ، ص: 12 .

(2) الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية، ص: 113 .

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1 ، ص: 220 .

عليها. بل ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [سورة الأعراف، الآية: 38]»[1].

ويشير الشيرازي إلى أن الطريقين، ينتهيان إلى هدف واحد، والفرق بينهما كالفرق بين من يسمع وصف الحلاوة وبين من يتذوقها؛ كما يرى أنه لا غنى للإنسان السالك بأحد الطريقين عن الآخر، فلا معرفة عقلية دون إشراق وشهود، ولا إشراق دون معرفة عقلية، والإشراق لا يتحقق إلا بمجاهدات في عبادات جسدية ونفسية، وتخلق بالأخلاق الحسنة، إلى جانب المعرفة بالعلوم النقلية كالقرآن الكريم والسنة النبوية؛ ويعدها الشيرازي مقدمات ضرورية لأي معرفة، كل هذه العلوم تعتبر مقدمات وأدوات لتحصيل المعرفة الإشراقية العقلية الكاملة[2].

يمزج الشيرازي ـ إذن ـ بين الطريقين ويوحد بينهما في طريقة واحدة، ثم ينصح طلابه بتتبعها مؤكدًا على: «أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليِّن من العرفاء»[3]. وهذه الطريقة في كيفية اكتساب العلوم ليست سوى تجربة الشيرازي الشخصية التي سبقت الإشارة إليها خلال دراستنا للمرحلة الأولى والثانية من مراحل حياته الفكرية. وهذا بالضبط ما أراد إيصاله إلى تلاميذه ومريديه، وطالبي المعرفة والحق. وهو أيضًا ما ظهر واضحًا في غزارة انتاج فيلسوفنا، وإبداعه في حل الكثير من المشكلات الفلسفية والعرفانية، ودقة استنتاجاته المنطقية والفلسفية.

وفي ضوء ذلك يخرج الشيرازي بفلسفة ذات طابع خاص، تقوم على القواعد النظرية العقلية وعلى الذوق والكشف والشهود، ليحقق الصورة التكاملية فيها، «بمعنى أن العقل وحده لا يمكن أن يبلغ درجة اليقين ما لم يستنر بنور الشرع، ويخوض غمار الكشف والعرفان. إن الاستدلال البحت

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 307.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم سيد جلال الدين آشتياني، انتشارات انجمى شا ينشاي فلسفة، إيران، 1396 هـ/ 1354 ش، ص: 272-275.

(3) المصدر السابق: المبدأ والمعاد، ص: 382.

لابد منه، لكنه لا يكفى في إدراك العلوم الحقيقية، وهي علوم الآخرة المتعلّقة بمباحث الواجب واليوم الآخر، عالم ما بعد الموت. إن العقل النظري عاجز عن إدراك هذه الأمور ولابد لنا أن نكمل هذه المعرفة الناقصة بالشهود، الذي هو عبارة عن فناء الشاهد في المشهود، حيث يتحقق العلم الحقيقي»[1]. وقد حاول الشيرازي بث هذه التعاليم في نفوس تلاميذه ومريديه، وهو ما يمكن الإشارة إليه في الفقرات القادمة.

تلاميذ الشيرازي:

تبوأ الشيرازي مكانة علمية متميزة في عصره، جعلته محطًا لأنظار طالبي الحكمة ومحبي العرفان، فأقبل عليه الكثير من المريدين أو التلاميذ الذين أرادوا أن يتعلموا على يديه، نذكر منهم:

1 ـ الفيض الكاشاني :

وهو محمد بن المرتضى بن محمود، المعروف بالملا محسن الفيض الكاشاني؛ من كبار علماء الشيعة الإمامية، ولقد اشتهر باهتمامه بالقرآن والحديث والتصوف والفلسفة.

ولد ونشأ في قرية قم في سنة (1007 هـ =1598م)، ثم رحل إلى مدينة قاشان، ومنها انتقل إلى مدينة شيراز ليستكمل تحصيله العلمي، إذ تتلمذ على يد أستاذه صدر الدين الشيرازي في الفلسفة والتصوف، حيث لقبه بالفيض، وهو زوج لابنته[2].

ويعد المُلا محسن من أكثر تلاميذ الشيرازي تأثرًا بأفكار أستاذه، حيث استشهد في العديد من مؤلفاته بعبارات لأستاذه، نقلها عنه دون أدنى

---

(1) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ص: xxvi .

(2) الخوانساري: روضات الجنات، ج6، ص: 73 ـ 74 . عباس القمي: الكنى والألقاب، ج3، ص: 39. 41 . عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 602 . حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ج6، ص: 296 ، 297 . جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: 468 . محمد حسين الحائري: دائرة المعارف الشيعة العامة، مؤسسة منشورات الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت، 1993م، ج16، ص: 141 .

تصرف. وكان ماهرًا في العلوم النقلية والتصوف، إلى جانب اهتمامه بعلم الأخلاق والسلوك على طريقة أهل العرفان، حيث كان مطلعًا على جميع المصادر والمراجع التي تتضمن أخبارًا واردة عن طريق العامة والخاصة في الآداب والأخلاق والسلوك[1].

وما يمتاز به الملا محسن أنه إذا أراد أن يخوض في أي علم من العلوم ليؤلف كتابًا حوله لا يخلط بين ذاك العلم والعلوم الأخرى، فهو يطرق باب العلم بشكل منفرد، على عكس بعض المؤلفين الذين يُدخلون كل العلوم في علم واحد، ويخلطون بين المسائل[2].

وقد مدحه وأثنى عليه بعض معاصريه، حيث وصفوه بأنه كان «عالمًا ماهرًا حكيمًا متكلمًا محدثًا فقيهًا شاعرًا أديبًا حسن التصنيف»[3]. وهو يعد من رجال العلم البارزين في الفلسفة والأخلاق والحديث والتصوف، إذ هو متأثر بكل من الغزالي ومحيي الدين بن عربي، في كثير من أرائهما. إلا أن هناك من يقدح فيه وينتقده، وينسب إليه أشياء كثيرة من الآراء الباطلة في الفلسفة والتصوف والفقه، حتى اتهموه بالكفر؛ ومن الآراء التي انتقدوه فيها، مايلى:

1 ـ قوله بوحدة الوجود.

2 ـ عدم نجاة أهل الاجتهاد وإن كانوا من أعاظم العلماء.

3 ـ قوله بعدم خلود الكفار في عذاب النار.

4 ـ قوله بعدم تنجيس المتنجس لغيره.

5 ـ عدم انفعال الماء القليل بملاقاته للنجاسة.

6 ـ تحريم الغناء.

---

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مقدمة)، ص: 79، 80.

(2) المصدر السابق: (مقدمة)، ص: 80، 81.

(3) الخوانساري: روضات الجنات، ج6، ص: 83. عباس القمى: الكنى والألقاب، ج3، ص: 4.

إلا أن هذه الآراء التي انفرد بها وخاصة في الفقه، هي من المسائل الفرعية، التي خالف فيها رأى الجمهور من فقهاء الشيعة، لا تستوجب أن يتهموه بالكفر. أما قوله بوحدة الوجود فقد قال به كل من تأثر بآراء محيي الدين بن عربي صاحب المقولة ووصف بالكفر، غير أن هؤلاء الذين انتقدوا الكاشاني في ذلك قد رجعوا عن الطعن والقدح فيه، وتحققت براءته من تلك الآراء الباطلة[1].

أساتذته:

ذكر صاحب كتاب الكنى والألقاب وصاحب كتاب مستدركات أعيان الشيعة عددًا من أساتذته من بينهم صدر الدين الشيرازي إضافة إلى :

1 ـ الشيخ محمد عزالدين البهائي العاملي، صاحب كتاب خلاصة الحساب.

2 ـ الشيخ ماجد بن هاشم الحسيني البحراني.

3 ـ الشيخ محمد بن الشيخ الحسن بن الشهيد الثاني.

4 ـ المولى خليل الغازي القزويني، صاحب كتاب شارح الكافي.

5 ـ المولى محمد طاهر القمى، صاحب كتاب حجة الإسلام.

6 ـ والده الشاه مرتضى بن الشاه محمود. وغيره[2].

أما تلاميذه ، فهم:

1 ـ ابنه المعروف بعلم الهدى.

2 ـ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، صاحب كتاب بحار الأنوار.

---

(1) المصدر السابق: روضات الجنات، ج6، ص: 75، 76 . عباس القمى: الكنى والألقاب، ج3، ص: 41 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 122 . عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 602 . محمد حسين الحائري: دائرة المعارف الشيعة العامة، ج16، ص: 141. 146 .

(2) عباس القمى: الكنى والألقاب، ج3، ص: 41 . حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ج6، ص: 297 .

3 ـ القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمى، صاحب رسالة في الصلاة .

4 ـ نعمة الله الجزائري[1].

أما مؤلفاته :

فقد ترك الكثير من المؤلفات التي تربو على ثمانين كتابًا، نذكرمنها :

رسالة في نفي الجبر ـ أذكار الصلاة ـ الأربعين حديثًا ـ أصول الدين ـ أصول العقائد ـ الأفق المبين ـ الجبر والاختيار ـ الجبر والتفويض ـ كتاب الوافي ـ كتاب الأصفى ـ كتاب الصافي ـ كتاب الشافي ـ كتاب سفينة النجاة ـ كتاب التوحيد ـ خلاصة الأذكار. كتاب الحقائق ـ كتاب الكلمات المكنونة ـ كتاب المحجة البيضاء في أحياء كتاب الإحياء ـ الحاشية على الرواشح السماوية. وغيرها[2].

وقد توفى الكاشاني سنة(1091 هـ = 1680م) في مدينة قاشان، ودفن بها، عن عمر يناهز الثمانين سنة.

2. عبد الرزاق اللاهيجي :

هو عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القمي، لم يحدد مؤرخو كُتب التراجم سنة ميلاده، ولا نشأته بصورة مفصلة، إلا أنه كان مدرسًا للفلسفة والكلام، بمدرسة «معصومة» في مدينة قم، توفى في سنة (1050 هـ)، ويعد من أعاظم الحكماء والفلاسفة الذين جاءوا بعد الشيرازي، ومن أبرز تلاميذه، وهو زوج لابنته، وقد لقبه «بالفياض»[3].

---

(1) حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ج6 ، ص: 279 . الطهراني: الذريعة، ج13 ، ص: 153 . ج15 ، ص: 56 .

(2) الخوانساري: روضات الجنات، ج6، ص: 80 .86 . عباس القمي: الكنى والألقاب، ج3 ، ص: 40 عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 602 ـ 604 . الطهراني: الذريعة، ج1، ص: 406 . ص: 424 . ج2، ص: 193 . ص: 198 . ص: 261 . ج5، ص: 82 . ج6، ص: 90 . ج24، ص: 268 .

(3) المصدر السابق: روضات الجنات، ج4، ص: 192، 193 . ج6، ص: 83 . =

وقد وصفه صاحب روضات الجنات قائلاً: «كان فاضلاً متكلمًا، حكيمًا متشرعًا، وأديبًا محققًا مدققًا بل شاعرًا ومنطقيًا»[1]. كما قال عنه صاحب أعيان الشيعة بأنه «العالم الفاضل الحكيم الشاعر المحقق المدقق المتأله، كان تلميذ مُلا صدرا والمحقق الداماد»[2].

ويتميز تفكير اللاهيجي عن الفيض الكاشانى بعمق ودقة في البحث النظري، لأنه يقرر نفس كلمات أستاذه الشيرازي؛ ويعتقد البعض أنه تابع لمسلك المشائية في الأفكار الفلسفية. فهو يغور في المباحث بشكل يدفع المرء إلى الاعتقاد بأنه لم يتأثر بأفكار أستاذه، لكنه في الباطن يسلك طريقة الإشراق، ويعتقد من خلالها بأفكار أستاذه[3].

أهم آرائه الفلسفية :

إن اللاهيجي يعتقد بتقدم طريقة الإشراق والتصوف على مسلك أهل الرأي، ويظهر ذلك واضحًا في كتابه «جوهر مراد» قائلاً: «إن طريقة الإشراق هي طريقة الأنبياء، تدعو الخواص من العالم إلى أحدية الوجود، وأن طريقة أهل الرأي هي طريقة القاصرين عن نيل سلوك الذات»[4]. ويقول أيضًا: إن للإنسان طريقين إلى الله تعالى، طريق الباطن الذي يوصل الإنسان إلى الله؛ وطريق الظاهر الذي يمكن الإنسان من معرفة الله. وهناك طريق طويل من المعرفة إلى الوصول؛ وإن طي طريق الباطن محفوف بصعوبات، لكن طي طريق الظاهر وهو طريق الاستدلال ميسور لكل العقلاء[5].

= عباس القمي: الكنى والألقاب، ج3، ص: 37 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد 7، ص: 470 . عبد الله نعمة: فلاسفة، ص: 328 . جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: 523 . عبد المنعم الحفنى: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص: 1159 . روني إيلي ألفا: موسوعة الفلسفة العرب والأجانب، ج2، ص: 300 .

(1) الخوانساري: روضات الجنات، ج4، ص: 192 .
(2) محسن الأمين: أعيان الشيعة، مجلد7 ، ص: 470 .
(3) الشيرازي: الشواهد االربوبية، المقدمة، ص: 81 .
(4) المصدر السابق: المقدمة، ص: 81 .
(5) المصدر السابق: الشواهد الربوبية، المقدمة، ص: 82 .

أما رأيه في مسألة أصل الوجود، فهو يقول بشكل ضمني في المجلد الأول من الشوارق بأصل الوجود، وفي المجلد الثاني بأصل الوجود ووحدة حقيقته؛ واعتبر أن القائلين بأصل الماهية منكرون لأمر بديهي[1].

تلاميذه :

1 ـ ابنه الأميرزا حسن صاحب كتاب "جمال الصالحين"في أعمال السنة والآداب، وكتاب "شمع اليقين" في الإمامة بالفارسية[2].

2 ـ القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمي، والذي كان معظمًا عند الشاه عباس الثاني، وقد تتلمذ على جماعة، منهم أستاذه الفياض والمحدث الفيض الكاشاني، وله رسالة في الصلاة، وشروح توحيد الصدوق[3].

مؤلفاته :

ترك اللاهيجي مصنفات كثيرة في الحكمة والكلام والمنطق، نذكر منها:

1 ـ (الكلمات الطيبة) في المحاكمة بين المحقق الميرداماد وتلميذه صدرالدين الشيرازي، في أصالة الماهية والوجود .

2 ـ رسالة في حدوث العالم .

3 ـ حاشية على حاشية الخضري على التجريد، في الإلهيات .

4 ـ حاشية على اشارات الخواجه نصير الدين .

5 ـ شرح التجريد، واسمه مشارق الإلهام.

6 ـ شرح التجريد، واسمه الشوارق.

7 ـ شرح الهياكل، في الحكمة.

أما مؤلفاته بالفارسية، فمنها:

---

(1) المصدر السابق: المقدمة، ص: 82 .

(2) الخوانساري: روضات الجنات ، ج4، 193 .

(3) المصدر السابق : ج4، ص: 193 . الطهراني: الذريعة، ج13، ص: 153 . ج15، ص: 56 .

1 ـ جوهر مراد .

2 ـ رسالة سرماية إيمان، في إثبات أصول العقائد بطريق البرهان[1].

3 ـ إبراهيم صدر الدين الشيرازي :

إبراهيم بن محمد إبراهيم صدر الدين الشيرازي، وهو ابن فيلسوفنا، وقد توفي سنة(1070 هـ) بشيراز في عصر الشاه عباس الثاني أحد حكام الدولة الصفوية. ولم تذكر كتب التراجم تاريخ ميلاده ، كما لم يشيروا إلى نشأته وسيرته الذاتية، إلا أن بعضهم أثنى عليه قائلاً: إنه كان عالمًا متكلمًا فقيهًا، جامعًا ماهرًا لأكثر العلوم سيما العقليات والرياضيات والعلوم النقلية حتى إنهم جعلوه أفضل من والده بقولهم، ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ [سورة يونس، الآية: 31]. وأن مسلكه عكس مسلك والده في التصوف والحكمة؛ وفي الاعتناء بالملوك، وأن اعتقاده في الأصول خير من اعتقاد الشيرازي[2]، حتى إن صاحب كتاب أعيان الشيعة ينقل قولاً من أحد تلاميذه وهو نعمة الله الجزائري الذي ينسبه لأستاذه، إذ يقول: «اعتقادي في أصول الدين مثل اعتقاد العوام»[3]. غير أننا وجدنا في كتاب قصص العلماء أن هذه العبارة تنسب إلى الملا علي النوري، وليست لإبراهيم[4]. مما يدل على تلفيق الأكاذيب عليه.

مؤلفاته :

1 ـ حاشية على شرح اللمعة إلى كتاب الزكاة .

2 ـ العروة الوثقي في تفسير القرآن.

---

(1) الطهراني: الذريعة ، ج6، ص: 115 . ص: 294 . ج13 ، ص: 139 . ج18، ص: 117 . الخوانساري: روضات الجنات، ج4، ص: 192، 193 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد9 ، ص: 470 ، 471 .عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: 328 ، 329 . عباس القمي: الكنى والألقاب، ج3، ص: 37 .

(2) الخوانساري: روضات الجنات، ج4، ص: 118 ، 119 . عباس القمي: الكنى والألقاب ، ج2، ص: 114 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 131 ، 132 .

(3) محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد2، ص: 202 .

(4) محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 350 .

3 ـ حاشية على حاشية شمس الدين الخفري على شرح التجريد .

4 ـ رسالة في تفسير آية الكرسي .

5 ـ حاشية على إلهيات الشفاء .

6 ـ حاشية على رسالة إثبات الواجب للمحقق الدواني[1].

المنهج عند الشيرازي :

إن الفلسفة الإسلامية من المشائية والإشراقية ، وغير الإسلامية من الفلسفة اليونانية المتمثلة في فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفلسفة الرواقية، والتي كانت قائمة في عصره، كانت تشكل كل واحدة منها عنصرًا من عناصر فلسفته المتعالية؛ إلى جانب الفلسفة العرفانية والآراء الدينية والكلامية، فهي أيضًا تشكل جانبًا من العناصر الرئيسة لفلسفته .

وقد امتزجت هذه العناصر وخلصت وصفت في امتزاجها، وتوحدت في هيكل عقلي جبار، في كتابه الأسفار. وذلك ما يؤكده قائلاً: «إذ اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية، وتذرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربلت الأسرار الربانية»[2].

ويقول في موضع آخر «وأصنف كتابًا جامعًا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار»[3].

فقد درس هذه الفلسفات والآراء سواء كانت دينية أو كلامية أو

(1) عباس القمي: الكنى والألقاب، ج2، ص: 411 . محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد2، ص: 202، 203 . محمد التنكابني: قصص العلماء، ص: 350 . 355 . الخوانساري: روضات الجنات، ج4، ص: 118، 119 . يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: 131، 132 . الطهرا ني: الذريعة، ج4، ص: 329 . ج6، ص: 10 . ص: 91 . ص: 116 . ص: 141 . ج15، ص: 249 .

(2) الشيرازي: الأسفار، ج1، مقدمة المؤلف، ص : 9 .

(3) المصدر السابق: الأسفار، ج1، مقدمة المؤلف، ص: 5 . عبد الزهرة البندر: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، ص: 16 .

عرفانية، درسًا عميقًا، متجنبًا الانحياز إلى أي رأي خاص أو فلسفة خاصة، من دون أن يسانده الدليل والبرهان. ويشير إلى ذلك قائلاً: «إني صرفت قوتي في سالف الزمان، منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية.. واقتفيت آثار الحكماء السابقين.. مقتبسًا من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيدًا من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين..»[1].

واكتشف الكثير في دراساته لأصول المذاهب والآراء والفلسفات، وطرقها الإثباتية، وفهم صلاتها ومميزاتها، وحدد جوانب إيجابية وسلبية منها، وحذف الآراء الباطلة فيها، وهذا نجده واضحًا في نقده لآراء كل من المتكلمين والمتصوفين والفلاسفة.

وقد توصل الشيرازي إلى كل ذلك من خلال استخدامه لطريقة جديدة في تفكيره مُركزة على أصول وضوابط جامعة وموحدة، وهي تتمثل في منهجيته النقدية الذاتية؛ ذات الرؤية العقلية الموضوعية. وهذه المنهجية يتبعها الشيرازي في أكثر كتبه، سيما الأسفار العقلية.

وفي الحقيقة فإن هذا المنهج يكاد يتفرد به الشيرازي، بل يعد هو المؤسس لمدرسته، وقد ظهر ذلك واضحًا في كتابه الأسفار العقلية الذي جمع فيه بين مختلف المذاهب والمدارس، بأوسع ما يمكن من الجمع والتوفيق؛ وضم فيه آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، على اختلاف مذاهبهم مع الإشارة لكتبهم ، فمثلاً يشير إلى قول أفلوطين قائلاً: «قال المعلم الأول في كتاب اثولوجيا»[2]. ويقول الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات، ونقد التنزيل والمحصل»[3]. «ومما يؤيد كلام

---

(1) المصدر السابق: الأسفار، ج1، (مقدمة المؤلف)، ص: 4 . الشواهد الربوبية، (مقدمة المؤلف)، ص: 16.14 .

(2) الشيرازي: مجموعة رسائل فلسفي صدرالمتألهين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، انتشارات حكمت، الطبعة الثانية، 1420 هـ، (رسالة اتحاد العاقل والمعقول)، ص: 17 .

(3) الشيرازي: الأسفار، ج1 ، ص: 98 .

هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات»[1]. و«قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين بن العربى في الفتوحات المكية..»"[2]. وأيضًا «معلم الحكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من الكتاب المعروف بأثولوجيا..»[3]. إلا أنه في بعض الأحيان يذكر الآراء دون أن يشير إلى الكتب التي استقى منها تلك الآراء، وبصفة خاصة عندما يأتي بآراء للمتكلمين، وبعد ذلك يحاسبهم حسابًا علميًا دقيقًا وموضوعيًا، من خلال منهجية نقدية بناء ة، لأنه لم يكن الشيرازي ناقلاً فحسب لأفكار أو آراء غيره من السابقين، بل كان محققًا دقيقًا وناقدًا لها كاشفاً الشبهات والأباطيل عنها، مبينًا نقاط الضعف والقوة، مميزًا الحق عن الباطل، دون النقد الجارح الهدام الذي يخرج عن حدود العلم والأخلاق والدين؛ والدليل على ذلك قوله: «أعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم، وما يتوجه إليها، وما يرد عليها، ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف، والهدم والترصيف، والذب عنها بقدر الوسع والإمكان، وذلك لتشحيذ الخواطر بها، وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة»[4].

وعلى ذلك نرى أن الشيرازي قد قام مذهبه الفلسفي على تباين وجهات نظر الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفين، من خلال نزعته النقدية، تلك النزعة التي أعطت مكانة لفلسفته؛ وبشر بظهور مذهب يمثل المستوى الذي ينظر منه إلى ما قبله ، والمستوى الذي ينظر منه إلى ما سيأتي بعده، من خلال البحث المنهجي الذي يستند أساسًا على الفهم والتحليل والنقد .

مؤلفاته :

ترك الشيرازي كثيرًا من المصنفات الفلسفية والدينية، على شكل كُتب

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 98 .
(2) المصدر السابق: ج7 ، ص: 91 .
(3) المصدر نفسه: ج7، ص: 33 .
(4) المصدر نفسه: ج1 ، ص: 10 ، 11 .

ورسائل وشروح؛ منها مجموعة فلسفية بحثية وفلسفية ذات طابع ديني، ومجموعة دينية كالشروح والتفاسير، تمتاز بالطابع الفلسفي، لأن غايته التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة، بحيث تظهر في صورة متكاملة.

وقد عُدت مؤلفاته فناهزت الأربعين مؤلفًا أو مجلدًا[1]؛ كما عدها الشيخ المظفر في مقدمته للأسفار بأنها ثلاثة وثلاثون مؤلفًا[2]، بينما يقول الدكتور جعفر آل ياسين «إن الشيرازي صنف جميع كتبه الفلسفية باللغة العربية، باستثناء كتاب واحد منها مع ديوان شعر صغير ألفهما باللغة الفارسية، رغم أن مؤلفاته تناهز الخمسين عدًا»[3]. كما أن هناك كُتبًا مشكوكًا في نسبتها إلى الشيرازي. ومن مؤلفاته التي ظهر بعضها في طبعات حديثة مايلي:

1 ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.	ـ طبعت في تسعة أجزاء ببيروت سنة 1999م .
2 ـ كتاب العرشية.	ـ طبعة بيروت 2000 م .
3 ـ شرح الهداية الأثيرية	ـ طبعة بيروت 2001 م .
4 ـ مفاتيح الغيب.	ـ طبعة بيروت 2003 م .
5 ـ رسالة اتحاد العاقل والمعقول.	ـ طبعة بيروت 2004 م .
6 ـ رسالة في حدوث العالم.	ـ طبعة إيران 1378 ش .
7 ـ كتاب المشاعر.	ـ طبعة إيران 1363 ش .
8 ـ زاد المسافر.	ـ طبعة إيران 1381 ش .
9 ـ كسر أصنام الجاهلية.	ـ طبعة إيران 1962 م .

(1) الشيرازي: رسالة الأصول الثلاثة، ص: 12 .
(2) الشيرازي: الأسفار، ج1، (مقدمة المترجم)، ص: ت .
(3) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 41 .

10- المظاهر الإلهية. - طبعة إيران 1419 هـ .

11- المبدأ والمعاد. - طبعة إيران بدون تاريخ .

12- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. - طبعة إيران 1981 م .

13- رسالة القطب المنطقة (في المنطق). - طبعة إيران 1378 ش . تضمنت معها الرسائل التالية:

أ - أجوبة المسائل الجيلانية.

ب - أجوبة المسائل العويصة .

ج - أجوبة المسائل النصرية .

14- مجموعة رسائل فلسفي لصدر الدين الشيرازي. - طبعة إيران 1999م. وهي تحتوى على الرسائل التالية :

أ - أجوبة المسائل ملا شمس كيلاني .

ب - أجوبة المسائل ملا مظفر حسين كاشاني. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ج - رسالة أصالة جعل وجود. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

د - رسالة تنقيح در منطق. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ع - ديباجة عرش التقديس. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

و - رسالة خلسة. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ز - رسالة وجود. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ح - رسالة مزاج. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ط - رسالة حل شبه جذر أصم. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ي - رسالة شواهد الربوبية.

ك - رسالة لمية در اختصاص فلك به موضع معين حل الإشكالات الفلكية، (لم يذكرها صاحب الذريعة).

م - رسالة خلق أعمال. هناك طبعة حديثة موسومة بخلق الأعمال - حققها ياسين السيد محسن، بغداد 1978 م .

وتحتوى مجموعة رسائل فلسفي أيضًا على فوائد، وهي :

أ - الفائدة الأولى - رد شبهات أبلسية. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ب - الفائدة الثانية - شرح حديث كنت كنزًا مخفيًا. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ج - الفائدة الثالثة - در بيان كيفية تركيب مادة وصورة. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

د - الفائدة الرابعة - ذيل آية امانت. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

و - الفائدة الخامسة. مواد الثلاثة. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

ز - تفسير سورة توحيد. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

ت - رسالة حشرية. (لم يذكرها صاحب الذريعة). طبعت بمفردها، ترجمة محمد خواجوي، إيران 1419 هـ. الموسومة برسالة الحشر.

15- كتاب سه رسالة فلسفي. - طبعة إيران 1999م، وتحتوى على الرسائل التالية :

أ - أجوبة المسائل التي كان طرحها نصير الدين الطوسي على شمس الدين خسرو شاهى ولم يتلق جوابًا عنها .

ب - المسائل القدسية .

ث - متشابهات القرآن .

16- تعليقات على شرح حكمة الإشراق للسهروردى. - طبعة طهران1361ش.

17- تعليقات على إلهيات الشفاء. - طبعة طهران 1382 ش.

18- شرح أصول الكافي. - طبعة طهران 1370 ش .

19 ـ رسالة اتصاف الماهية بالوجود. ـ طبعة طهران 1302 هـ .

20 ـ رسالة في القضاء والقدر. ـ طبعة طهران 1302 هـ.

21 ـ رسالة إكسير العارفين. ـ طبعة طهران 1302 هـ.

22 ـ رسالة الواردات القلبية. ـ طبعة طهران 1314 هـ .

23 ـ طرح الكونين في حشر العالمين. ـ طبعة طهران 1312 هـ .

24 ـ أسرار الآيات أو أنوار البينات. ـ طبعة بيروت 1993 م .

25 ـ رسالة الأصول الثلاثة ـ (سه أصل)، وهي الرسالة الوحيدة التي وضعها الشيرازي باللغة الفارسية. وقد ترجمها الأستاذ علي أصغر غروي نيستانى، كرسالة لنيل درجة ماجستير من الجامعة اللبنانية، بيروت، 1989 م. وهي غير منشورة. (لم يذكرها صاحب الذريعة).

26 ـ رسالة التصور والتصديق ـ في المنطق. وهذه الرسالة أُعدت كرسالة لنيل درجة ماجستير في الجامعة اللبنانية بيروت، 1996م. إعداد زينب إبراهيم شوربا، وهي غير منشورة .

27 ـ ديوان شعر ـ وضعه بالفارسية .

28 ـ تفسير القرآن الكريم ـ وهو غير كامل ـ طبعة إيران 1370 ش .

يتضمن التالي.

أ ـ تفسير سورة البقرة. غير كاملة .

ب ـ تفسير سورة النور .

ج ـ تفسير سورة يس .

د - تفسير سورة السجدة .

و - تفسير سورة الواقعة .

ز - تفسير سورة الاستعاذة[1].

ح - تفسير سورة الحديد .

ع - تفسير سورة الجمعة .

ط - تفسير سورة الطارق .

ي - تفسير سورة الأعلى.

ك - تفسير سورة الزلزلة .

ل - تفسير سورة الأضحى .

م - تفسير آية الكرسي .

ن - تفسير آية ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ [سورة النمل: 88].

29 ـ حاشية على الرواشح للسيد الميرداماد. (ذكرها صاحب الذريعة).

30 ـ رسالة في الحركة الجوهرية. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

31 ـ رسالة في الألواح المعادية. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

32 ـ القواعد الملكوت. ذكرها صاحب الذريعة. وموجودة ضمن قائمة مؤلفاته في كتاب المظاهر الإلهية، وتحتوى على التالي .

أ - إثبات الواجب. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

ب - حواشي بر شرح تجريد. (ذكرها صاحب الذريعة) لابنه إبراهيم.

ج - حواشي بر شرح لمعه. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

خ - شبهة الجذر الأصم. (لم يذكرها صاحب الذريعة) .

---

(1) قد يقصد بها المعوذتين .

د - حاشية بر رواشح سماوية مير داماد. (ذكرها صاحب روضات الجنات) .

هذه المجموعة ذكرها الدكتور جعفر آل ياسين ، وهي غير موجودة ضمن قائمة الكتب التي استيقنها لمؤلفاته، وهي الأسفار العقلية - المظاهر الإلهية - مجموعة رسائل فلسفي - الذريعة. وهذه المجموعة هي .

1 - آداب البحث والمناظرة .

2 - إثبات واجب الوجود، (مذكورة في كتاب المظاهر الإلهية) .

3 - رسالة في الإمامة .

4 - بحث في المغالطات .

5 - تجريد مقالات أرسطوطاليس .

6 - حاشية الروضة البهية ، (ذكرها صاحب الذريعة) .

7 - رموز القرآن .

8 - الكفر والإيمان .

9 - المباحث الاعتقادية .

وهذه المجموعة ذكرت في قائمة مجموعة رسائل فلسفي، ولم تذكر في غيرها، وهي :

1 - إيقاظ النائمين .

2 - حاشية قبسات. (ذكرها صاحب الذريعة) .

- شرح حديث «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام».

كما طهرت رسائل منسوبة إلى صدر الدين الشيرازي ، وهي .

1 - خطبة البيان .

2 - سريان الوجود = رسالة في المعية ، (ذكرها صاحب الذريعة) .

3 ـ حاشية مبحث تمام مشترك شمسيه .

4 ـ الفاظ مفردة .

5 ـ تحقيق الحقائق المكنونة في آية الأمانه .

6 ـ رسالة في بدء وجود الإنسان. (ذكرها صاحب الذريعة) .

كما ذكر صاحب الذريعة بعض الكتب والرسائل لصدر الدين الشيرازي، لم نجدها في غيره من الكتب التي اعتمدناها في جمع مؤلفاته، وهي على النحو التالي.

1 ـ شرح النجاة لابن سينا .

2 ـ العروة الوثقى ، بالفارسية في تفسير آية الكرسي. غير تفسير آية الكرسي السابق ذكرها .

3 ـ رسالة في العلم الإلهي .

4 ـ دفع شبهة ابن كمونه .

5 ـ رسالة في التشخيص. (ذكرها صاحب روضات الجنات) .

6 ـ سر النقطة أو أسرار النقطة .

7 ـ رسالة في القدر .

8 ـ رسالة في نفي الجبر .

9 ـ الجبر والتفويض، (ضمن مجموعة نفي الجبر والتفويض للميرداماد).

10ـ حاشية على تجريد الكلام لنصير الدين الطوسي .

11ـ اللمعات المشرقية في المنطق ، وفي فهرس مصنفاته باسم «التنقية».

12ـ شرح حديث : ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله ، ولكن لا تبلغه الرجال " مروي عن الأمام الصادق.

13ـ مكتوب صدر المتألهين ، مذكور ديوانه ، وهو «مكتوب مبسوط

عرفاني، كتبه صدر الدين أوان شيخوخته إلى أستاذه أمير محمد باقر داماد»[1].

تلك هي أهم صور الحياة الاجتماعية والفكرية لصدر الدين الشيرازي، التي امتدت به إلى سنة 1050 هـ/ 1640م، حيث توفي وهو في طريق العودة من الحج سيرًا على الأقدام للمرة السابعة، ودفن في ظاهر مدينة البصرة، ومازالت المنطقة تُدعى حتى اليوم بالشيرازية[2].



(1) الطهراني : الذريعة، ج22، ص: 167، 168 . وانظر أيضًا إلى الأجزاء التالية. ج5، ص: 58 . ج6، ص: 31 ، 32 . ج8، ص: 229 . ج11، ص: 147 . ج12، ص: 170 . ج13 ، ص: 206 . ج14 ، ص: 100 . ج15 ، ص: 252 . ص: 318 . ج17 ، ص: 49 . ج18، ص: 18 . ج24، ص: 346 .

(2) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 46.



الفصل الثاني

الوجود الإلهي بين المتكلمين وصدرالدين الشيرازي



تعد مسألة وجود الله ومعرفته من أهم مسائل المتيافيزيقا أو الفلسفة الإلهية أو العلم الإلهي، ذلك أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدأ المبادئ أو مسبب الأسباب، وهو البارئ سبحانه وتعالى. ويشير المتكلمون إلى الله سبحانه وتعالى في مؤلفاتهم بكلمة «الصانع»، كما يشير الفلاسفة إليه بكلمة «واجب الوجود»[1] أو «الوجود لذاته»[2] أو «الوجود الواجبي». بالإضافة إلى اصطلاح الفلاسفة الإشراقيين عليه بمصطلح «نور الأنوار». وهو أظهر الموجودات وأجلاها، وذلك لأن كل ما هو أقوى وجودًا، فهو أشد ظهورًا. إذ الوجود هو النور الظاهر بذاته، المُظْهِر لغيره. والله أصل الموجودات، وأقوى الموجودات، لأن وجودات ما سواه منه وبه حصلت، وبإشراق ذاته عليها ظهرت. فلابد ـ إذن ـ أن يعرف الإنسان خالقه، لأن الله تعالى أعطى الوجود للموجودات[3].

ولما كان موضوع بحثنا منحصرًا في تبيان نقد الشيرازي للمدارس الكلامية، فإننا سنتناول أدلة المتكلمين فقط على وجود الله تعالى. فقد أشار المتكلمون إلى عدة أدلة أو براهين اعتمدوا في إثباتهم لوجود الله

(1) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً. (الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، الطبعة الأولى، القاهرة، 1991م، ص: 277).

(2) الوجود لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعًا ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لذاته سمي واجبًا لذته، وإن كان لغيره سمي واجبًا لغيره. (الجرجاني: التعريفات، ص: 277).

(3) إبراهيم الموسوي الزنجاني: نهاية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة البلاغة، الطبعة الأولى، بيروت 1987م، ص: 38 .

تعالى عليها، ومنها: دليل الفطرة، ودليل الحدوث، والدليل الوجودي، وسنقتصر على هذه الأدلة الثلاثة، لأن الشيرازي قد أشار إليها. كما سنتناول موقفه من هذه الأدلة في مختلف كتبه، وكيف بين جوانب القوة والضعف فيها، ثم كيف انتهى إلى برهان الصديقين باعتباره من أفضل وأجود البراهين على وجود الله في رأي الشيرازي.

أولاً ـ أدلة المتكلمين على وجود الله وموقف الشيرازي منها:

1 ـ دليل الفطرة:

تُعد حقيقة وجود الله راسخة وفطرية في داخل النفس البشرية، ويعتقد بها عامة البشر دون حاجة إلى العلم والمعرفة، فيستدلون على وجوده تعالى بطريقة سهلة وبسيطة، دون احتياج إلى إقامة الأدلة والبراهين على ذلك، تمامًا مثل القضايا البديهية التي يؤمن بها كل إنسان، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل لوضوحها بذاتها، مثل الكل أكبر من الجزء، والمعلول لابد له من علة. فكذلك دليل الفطرة على وجود الله يعد من الأدلة البديهية، ولشدة وضوحه ورسوخه في النفوس نجد عامة الناس بمختلف مستوياتهم يعتمدون عليه في إيمانهم على وجود الله ويستدلون به. كما تكمن أهمية هذا الدليل في أنه محرك للإنسان إلى معرفة الله ، كما يدفعه في الوقت نفسه إلى الإيمان به، وطاعة أوامره؛ ولهذا اعتمده المتكلمون دليلاً على وجود الله، لبساطته ولمصداقيته فيما يتعلق بقوة اليقين بوجوده تعالى.

وبذلك اهتم كل من المعتزلة والأشاعرة بدليل الفطرة، لأن الفطرة الإنسانية في أبسط الناس عقلاً وإدركًا تعرف أن لهذا العالم خالقا؛ بدليل من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف، الآية: 87]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان، الآية: 25]. وهنا يكمن الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى بصورة بسيطة، عن طريق معرفة النفس الإنسانية لذاتها، فتدرك أن لها خالقا قد خلقها، وهو الله سبحانه وتعالى. وأن هذا الدليل

مرجعه إلى فكرة مغروسة في النفس الإنسانية سابقة على وجودها أو التفكير في ذاتها، وهي فكرة الله.

إن معرفة الله ووجوده مطبوعة في النفس الإنسانية طبعًا، وأدنى التفاتة منه إلى نفسه أو ما حوله تؤدى به إلى الاعتراف بوجود الله سبحانه وتعالى، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾. [الروم، الآية: 30]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا من مولود إلا يُولد على الفطرة»[1]. تشير كل من الآية القرآنية والحديث الشريف إلى أن فطرة الله أصل كل فطرة، ومبدأ كل الغرائز وهو الإسلام؛ وبذلك تكون معرفة ووجود الله سبحانه وتعالى من الأمور الضرورية والفطرية، لأن حقيقة وجوده تعالى أمر مسلم به عند كل البشر.

أ ـ دليل الفطرة عند المعتزلة :

تؤمن المعتزلة بدور المعرفة الفطرية في الوصول إلى معرفة وجود الله، إلا أنهم يرون أنها لا تكفى في الوصول لليقين بوجود الله، إلا من خلال النظر والاستدلال العقلي، الذي يؤدي بدوره إلى معرفة ووجود الله سبحانه وتعالى[2]. وبهذا اعتمدوا على الدليل العقلي مسانداً للدليل الفطري في الوصول لمعرفة وجود الله تعالى. وذلك ما يذهب إليه العلاف قائلاً: يجب على الإنسان العاقل أن يصل إلى معرفة وجود الله عن طريق النظر والاستدلال[3]، وقد وافقه في ذلك النظام[4]. وهذا ما يؤكده القاضي عبد

(1) صحيح مسلم: بشرح النورى، تحقيق عصام الصباحي وآخرون، دار الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001م، المجلد 8، ص: 458 .

(2) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1988م، ص: 88، ص: 450 . أحمد صبحي: في علم الكلام، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1985م، ج1، ص: 207، 208.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 1992 م، ج1، ص: 52 .

(4) محمد عبدالهادي أبوريده: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، 1994 م، ص: 86 .

الجبار قائلاً: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهد، فيجب أن تعرفه بالتفكير والنظر»[1]. ويُؤيد رأيه ذلك بما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف قائلاً: «ينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثًا قياسًا على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح»[2]. كما يشير القاضي عبد الجبار في موضع آخر قائلاً: «ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثًا مخالفًا لنا، وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبي على»[3]. وهنا دلالة على استخدامهم للدليل العقلي، ليُسند الدليل الفطري، وذلك بناءً على بداهة الفكرة في العقل الذي يدرك به الإنسان ببساطة ويُسر، وأنه ما أوجد نفسه ولا كوَّنها أو صورها على هذه الصورة، إلا من قبل خالق خلقها. كذلك إذا نظر إلى العالم بسمواته وأرضه ومخلوقاته فلن يشك في أن وراء ذلك كله صانعًا وخالقًا قادرًا، على أن يخرج الشيء من حال العدم إلى حال الوجود، وينظمه في نسق مُحكم وعلى نظام متقن. وقد استمد المعتزلة الدليل العقلي من القرآن الكريم[4]، وذلك بناءً على التأمل في الآيات القرآنية التي تحث العقل الإنساني على النظر والاستدلال في وجود الله، كقوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: 3]، وقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف، الآية 185]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ [الغاشية، الآية: 17].

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 39 .
(2) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص: 65 .
(3) المصدر السابق: ص: 65 .
(4) المصدر السابق: ص: 45 .

إن الأدلة على وجود الله من خلال السمع كدليل خلق السموات والأرض، وما في الآفاق والأنفس، وغيرها من الآيات القرآنية ما يدل على وجوده تعالى. إذ إن هذه الموجودات دالة بوجودها عليه؛ فمن ينظر في هذا العالم ويتفكر في دقة صنعه يستطيع أن يتبين بالموجودات المحكمة على وجود الصانع لها، بناء على قياس الشاهد على الغائب. أيضًا بداهة الشعور الأولي الذي يشعر به الإنسان في نفسه أنه مفتقر إلى الله تعالى، محتاج إليه في حال الضراء والشدة، فيلجأ إليه ويستجير به ويستعينه. وهذا الجانب الذي يحدده القاضي عبد الجبار في العلم الضروري، ويرى بصحته، ويعرفه «بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، وهذا صحيح»[1]. وهو ما ذهب العلاف إليه قائلاً: «إن المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط، هي معرفة وجود الله»[2]، كما يقول أيضًا مصنفًا المعارف إلى نوعين أحدهما «باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدها من العلوم الواقعة على الحواس أو القياس فهو اختيار واكتساب»[3]، ويؤيدهما في ذلك هشام الفوطى[4] إذ يرى «أن الأدلة على الله لابد ان يُعرف وجودها باضطرار»[5]، وهو ما

---

(1) المصدر السابق: ص: 49 . المحيط بالتكليف، جمعه الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1965م، ص: 23 .

(2) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، 1997م، ج1، ص: 139 .

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م، ص: 129 . ألبير نصر نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، 1951م، ج2، ص: 38 .

(4) الفوطى: هو هشام بن عمرو الفوطى، قال أبو القاسم: هو شيباني من أهل البصرة، وقال القاضي عبد الجبار: وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامة، وهو من الطبقة السادسة. (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 61 . القاضي عبد الجبار: فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، 1974م، ص: 21).

(5) الخياط: الأنتصار، تحقيق نيبرج، دار قابس، دمشق بيروت، 1986م، ص: 59 .

ذهب إليه أبو علي الجبائي إذ «لم ير ما يمنع من القول إن الله قادر على اضطرار العباد إلى معرفته إن شاء»[1]، إلا أن القاضي عبد الجبار على الرغم من أنه يرى بصحة هذا العلم، فإنه لم يعتمده في معرفة وجود الله، وذلك بحجة أن هناك من ينكر معرفة وجود الله أو يشك فيها أو يختلف فيها[2]. وبناء على ذلك اعتمد على الدليل العقلي بالنظر والاستدلال على وجود الله، وذلك بقوله: «إن ذلك قد يعلم باضطرار أو إلهام أو على وجه التقليد بالخبر، فإذا صح أن التقليد ليس بطريق العلم، لأن الباطل كالحق في ذلك، وصح أن لا الهام ولا ضرورة في هذا الباب، لما نعلمه من الاختلاف الشديد في الله تعالى وصفاته وعدله، لم يبق إلا أن معرفته تكون واجبة من جهة العقل»[3].

ب - دليل الفطرة عند الاشاعرة :

يكمن الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة بصورة بسيطة عن طريق معرفة النفس الإنسانية لذاتها، من خلال كيفية خلقها وتكوينها، فتدرك أن لها خالقًا قد خلقها وهو الله سبحانه وتعالى. وهذا ما أشار إليه أبوالحسن الأشعري قائلاً : «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه، أو مدبرًا دبره. قيل الدليل على ذلك: أن الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام كان نطفة، ثم علقة ثم مضغة ثم لحمًا وعظمًا ودمًا. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه في حال كمال قوته، وتمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا. . فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر»[4]. وهذا يدل على الفطرة

(1) علي فهمي خشيم: الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، دار ، الطبعة الأولى، 1968م، ص: 138 .

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 54 .

(3) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 182، 183 . المغنى، "النظر والمعارف"، ج12، ص: 325 .

(4) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه محمد أمين الضاوى، دار =

السليمة التي أودعها الله في الإنسان، تشهد شهادة مؤكدة على أن الله موجود، وأنه خالق كل شيء ومدبره ومالكه. وهذا ما يذهب إليه الباقلاني قائلاً: «ما الدلالة على وجوده، فالدلالة على وجوده جميع ما نراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره»[1]، وهنا يستند على أن أفعال الله هي التي تدل على وجوده. كما يذهب الشهرستاني إلى القول: «إن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على وجود صانع قدير»[2]، كما يقول أيضًا «بأن شهدت الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات؛ فيرغب إليه ولا يرغب عنه، ويستغنى به، ولا يستغنى عنه، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد»[3]. إذ قال تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل، الآية: 62]. وقوله تعالى ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأنعام، الآية: 63]. وسواء ظهرت هذه الفطرة في بداهة الشعور الأولي الذي يشعر به الإنسان في نفسه، بأنه محتاج إلى الله تعالى في حالة الضراء والشدة، حيث يلجأ إليه ويستعين به، وإن غفل عنه في حالة السراء؛ إلا أنه يتذكره عند حدوث الشدائد بأن له ربًا يلجأ إليه. وبناءً على هذه الفطرة يرى الشهرستاني أن الله لم يبعث الأنبياء والرسل إلا لتذكير الناس بفطرتهم التي فطرهم الله عليها،

= الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م، ص: 15 . الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 81 . الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1993م، ص: 149.146 . أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 60. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2002م، ص: 273 ، 274.

(1) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1993م، ص: 300 .

(2) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 124 . انظر. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 348 .

(3) المصدرالسابق: نهاية الأقدام، ص: 124 ، 125 . التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 14، 15 .

ولتطهيرهم من وسواس الشيطان، ومن الأفكار السيئة والأفعال الرذيلة[1].

ج - موقف الشيرازي من دليل الفطرة :

يؤيد الشيرازي كلاً من المعتزلة والأشاعرة في القول بهذا الدليل، حيث اعتبره من الأدلة أو البراهين الجيدة في إثبات وجود الله تعالى[2]. إذ يرى أن كل إنسان يلتمس وجوده، ويعرف ذاته من خلال علم فطري مرتكز في نفسه، ولا يحتاج في هذه المعرفة إلى التعلم أو التعليم كمعرفتنا بالأوليات أو البديهيات[3]. ومن خلال هذه المعرفة الفطرية يتوصل الإنسان إلى معرفة وجود الله، بدون احتياج إلى استدلال لتلك المعرفة، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً «إن وجود الواجب أمر فطري لا يحتاج إلى برهان وبيان، فإن العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى، ويتوجه توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب، ومسهل الأمورالصعاب. . . مستدلين على إثبات وجوده وتدبيره للمخلوقات، بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة، كالغرق والحرق»[4]. فالنفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق، وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها، وتلوذ به عند نزول المصائب، قبل علمها بحاجتها إلى إله معبود تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه المعرفة الفطرية موجودة في كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس

---

(1) المصدر السابق: ص: 124، 125 .

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 12 - 15 . ص: 17 - 44 . أسرارالآيات: تقديم محمد خواجوي، دار الصفوة، الطبعة الأولى، بيروت، 1993م، ص: 26 ، 27 . المظاهر الإلهية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، إيران، 1377 ش، ص: 7 - 76 .

(3) الشيرازي: الأسفار، ج8، ص: 118 . الشواهد الربوبية، ص: 202 ، 203 . انظر. محمد رضا اللواتي: برهان الصديقين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م، ص: 190 ، 191 . رضا الصدر: الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1986 م، ص: 46 .

(4) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 69 . الأسفار، ج2، ص: 215 . المبدأ والمعاد، ص: 23 . سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ص: 1219 .

تحسها بطبيعتها وتشعر بها، وإن غابت عنها في بعض الأحيان بسبب طارئ، فسرعان ما نجدها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها، بل لم تكن مطلوبة لها.

وقد أخذ الله الميثاق والعهد على عباده في الأزل، وأشهدهم بربُوبيته حين قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف، الآية: 172]. ويفسرلنا الشيرازي هذه الآية بأن الله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذا الإقرار بربوبيته، لا بوجوده لأن الإقرار بوجوده ثبت لديه من خلال المعرفة الفطرية الضرورية، لمن يتمتع بعقل سليم[1]. ولاشك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار؛ لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به. إلا أنه قد يطرأ على بعض الأفراد ما يفسد فطرتهم، فيحتاجون في ذلك إلى من ينير لهم السبيل، ويوضح لهم الطريق؛ ولذلك بعث الله الأنبياء والرسل، وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة، ويذكرهم إذا فسدت هذه المعرفة الفطرية؛ وليطهربها من كل ما يلحق من الشوائب والرذائل والشهوات الدنيوية، لكي يعيدهم إلى طلب الحق تعالى.

ولهذا أتى أسلوب القرآن الكريم في بعض آياته على سبيل التذكير والتذكر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [الزمل، الآية: 19]، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية، الآية: 21]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾ [المدثر، الآية: 31]. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر، الآية: 15]. فالقرآن في جميع هذه الآيات يذكر الإنسان بأمور ضرورية قد نساها المرء لعارض طارئ يمر به.

ومن هنا نستطيع القول إنه في أسلوب القرآن الكريم ما يشير إلى

---

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 319.

الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى، حيث جاء في صورة التذكير والتنبيه، وفي كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية في وجوب الإقرار بالصانع أو واجب الوجود الذي هو الله سبحانه وتعالى.

كما نجد أن الشيرازي يؤيد المعتزلة في حث كل إنسان عاقل على ضرورة النظر والاستدلال بالعقل على وجود الله ومعرفته، حتى يحقق لنفسه الأمن والسلامة في الدنيا والآخرة، قائلاً: «إن وجوب النظر أمر عقلي، كل عاقل يعلم من نفسه حسب الغريزة العقلية التي أعطاه الله، والفطرة الأصلية التي فطر الناس عليها، ويكون حجة الله على خلقه والقاضي بينه وبينهم، أن شكر المنعم واجب، لأن في إهماله خطرًا وسوء العاقبة، وفي فعله الأمن والسلامة، والعاقل لا يختار الخطر على الأمن، ولا يرجح احتمال الضرر على تيقن السلامة»[1].

وقد لاحظنا وجود تناقض في أقول الشيرازي عندما قام بمقارنة معرفة النفس الإنسانية لذاتها وصفاتها وأفعالها بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، قائلاً: «فانظر إلى الأفعال والمشاعر والقوى التي للنفس الإنسانية حيث خلقها الله تعالى مثالاً ذاتًا وصفة وفعلاً، لذاته وصفاته وأفعاله»[2]. كما يقول أيضًا: «معرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً»[3]. ويظهر من النصين السابقين أن معرفة النفس الإنسانية لذاتها وأفعالها تؤدي إلى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، وهذا الجانب لا يمكن معرفته لبشر، إلا من خلال صفاته وأفعاله، وتبقى الذات الإلهية مجهولة لدى البشر. وهذا ما أكده الشيرازي نفسه، عندما تحدث عن معرفة ذاته تعالى، إذ قال: «فإن ذاته تعالى غير معلومة لأحد»[4]. ومن هنا يظهر التناقض، إذ هناك فرق بين معرفة وجوده ومعرفة ذاته، لأننا يمكن معرفة وجوده تعالى ببساطة كما أشرنا إليه

---

(1) سميح دغيم : موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 1168 .
(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 377 .
(3) المصدر السابق: الأسفار، ج8، ص: 224 . ص: 255 . مفاتيح الغيب، ج2، ص: 604 . الشواهد الربوبية، ص: 217 ، 218 . المظاهر الإلهية، ص: 56 .
(4) المصدر السابق: لأسفار، ج6 ، ص: 72 .

سابقًا، عن طريق دليل الفطرة أو بطرق استدلالية أخرى، ولكن لا يمكن لنا معرفة ذاته تعالى، لأنها غير معلومة للبشر؛ إلا إذا أردنا أن نرفع هذا التناقض عنه، فنقول بأنه يقصد من معرفة ذاته تعالى فقط، أن له ذاتًا، ولكن دون معرفة كيفيتها وهيئتها؛ لأنها غير معلومة لأحد. وهذا الجانب سوف نتطرق إليه في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

ونعود إلى النقطة السابقة؛ إذ بين لنا فيلسوفنا كيف تكون النفس الإنسانية في صفاتها وأفعالها مثالاً لصفات وأفعال الله تعالى، إذ يرى أن كونها مثالاً له في الصفات، لأنها تتصف بصفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام؛ إلا أن هذه الصفات مغايرة في الذات الإلهية عن وجودها في الذات الإنسانية، أي العلم والقدرة غير العلم والقدرة عند البشر. أما كونها مثالاً له سبحانه وتعالى في الأفعال، فلأن لها عالما أو مملكة شبيهة بمملكة بارئها في الملك والملكوت، والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاص بها ما تشاء وتختار ما تريد[1].

تلك هي المعرفة الفطرية التي أشار إليها الشيرازي قائلاً: «مسلك آخر يبتنى على معرفة النفس، وهو شريف جدًا، لكنه دون مسلك الصديقين.. ووجه ذلك أن السالك هينها عين الطريق، وفي الأول المسلوك إليه عين السبيل فهو أشرف»[2]. وعليه كان دليل الفطرة خير دليل بسيط على وجود الله، الذي اعتبر أحد الأدلة التي أجمع عليها كل من المعتزلة والأشاعرة، وأكد عليها الشيرازي، وعدها من الأدلة الجيدة في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

2 ـ دليل الحدوث:

إن هذا الدليل قد اعتمد عليه كثير من المعتزلة والأشاعرة في وجود

---

(1) الشيرازي: سه رسالة فلسفي، تعليق سيد جلال الدين آشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1999م، "المسائل القدسية"، ص: 219، 220.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 44.

الله تعالى، وهو دليل حدوث الأجسام والأعراض، إذ يتفق معظم المعتزلة والأشاعرة في القول بهذا الدليل، وخلاصته: إن العالم مكون من أجسام، والأجسام تتركب من أعراض، وهي حادثة، وما لا ينفك عن الحدوث فهو حادث، إذن الأجسام حادثة، وكل حادث فلابد له من مُحدث، وهذا المَحدث لابد له من مُحدث، وحتى مالانهاية، فلابد من التوقف عند مُحدث، يُحدث الأجسام والأعراض ولا يُحدثه محدث غيره، وهو الله سبحانه وتعالى.

أ ـ دليل الحدوث عند المعتزلة :

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن المعتزلة «أجمعوا على أن العالم مَحدث، وأن لا موجود سوى الله، وهو مُحدث؛ وأجمعوا أن المَحدث لابد من تعلقه بالمحدث، وأنه الدلالة على المحدث»[1]. كما استدل بعض المعتزلة بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الله تعالى، بقولهم إن كل الموجودات حادثة، ولابد لها من مُحدث، ومثال على ذلك البناء لابد له من بانٍ، أي كل فعل لابد له من فاعل أوجد. ولقد نسب الرازي ذلك القول إلى كل من أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار[2]، ويرى القاضي أن «أول العلم بالله هو العلم بأن للأجسام مُحدثًا»[3]، ويضرب: «مثالاً يوضح به حدوث الجسم بناء على حدوث العرض، بتوأمين إذا ولدا معًا»[4]، وبما أنهما حادثان فلابد أن يكون لهما مُحدث. ويذهب معمربن عباد[5] إلى القول بحدوث أعراض

(1) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 346 .

(2) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م، ص: 210 . انظر. منى أبو زيد: التصور الذرى في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م، ص: 223 .

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 30 .

(4) منى أبوزيد : التصور الذرى في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص: 199 .

(5) ابن عباد: هو معمر بن عباد السلمي، يكنى بأبي عمرو وأبي المعتمر، وهو من أهل البصرة، سكن بغداد، صاحب الفرقة المعمرية من المعتزلة، ويعد من الطبقة السادسة، =

لانهاية لها، وأن الله هو الذي أحدث الأجسام[1]. كما يقدم هشام بن عمرو الفوطي الدليل على وجود الله، من خلال قوله بحدوث الأجسام، ويرى أن «الأعراض لا تدل على الله، الذي يدل عليه الأجسام دون الأعراض، فأما ما يحتاج إلى دليل فلا يكون عنده دليلاً على الله»[2].

ويرى القاضي عبد الجبار أن «المعتمد في إثبات وجود الله هي القائمة على الأجسام، وأول من استدل بها على وجود الله هو أبو الهذيل العلاف، وتابعه عليها بقية الشيوخ»[3]. وذلك بناءً على «أن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من محدث يتقدمه، يجب أن يكون محدثًا مثله»[4]. كما استدل القاضي عبد الجبارعلى وجود الله بالأجسام والأعراض؛ ويرى من الضروري «تقديم الاستدلال على الله تعالى بحدوث الأجسام على الاستدلال عليه بحدوث الأعراض؛ فإذا أردت الاستدلال بهذه الطريقة، فالذي لابد من معرفته أن تعرف الأكون واستحالة خلو الجسم منها، وأنها حوادث، وأن حكم الجسم من حيث لم يخل منها ولم يتقدمها، وحكمها في الحدوث، ثم نثبت حاجة المحدثات إلى محدث، فنثبت حاجة الجسم عند حدوثه إلى محدث ما»[5]، ثم قال بحدوث الأعراض لأنها يجوز عليها العدم والبطلان، بينما القديم لا يجوز

= ناظر النظام، وكان قدرية غلوًا، توفي سنة 215 هـ =830 م . (الزركلي: الأعلام، ج7، ص: 272 . ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 54).

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 152، 153 . الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 58 .

(2) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 71 .

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 95 . أنظر. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 397 . أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 339 .

(4) المصدر السابق: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 398 . القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 95 . انظر. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 339 .

(5) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 39 . انظر: رابحة نعمان توفيق: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلى، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الطبعة الأولى، الكويت، 1997م، ص: 128 ـ 132 .

عليه ذلك، إذن الأعراض حادثة وليست قديمة، وأنها محتاجة إلى مُحدث وهو الله. كما يرى أن الأجسام لا تخلو من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وهي حادثة، وما لم يخل من المحدث يتقدمها، يجب أن يكون محدثة مثلها[1]. ويؤكد ذلك في موضع آخر قائلاً: «إن الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى؛ [وبرهن على ذلك بما] يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها؛ فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل. والأجسام قد شاركتها في الحدوث. فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل.. [إن فاعلها ليس إلا الله]»[2]؛ إلا أن أبا علي الجبائي يرى أنه لا يكفي العلم بحدوثها، «دون أن نعلم أن لها مُحدثًا غيرها، لأنه إذا لم يعلم أن محدثها غيرها، جوز أن تكون هي أحدثت نفسها أو جسم آخر أحدثها، فلا يحصل عالما بالله تعالى، وهذا ما لا وجه له، لأن تجويزه أن يكون قد أحدثها جسم آخر لا يخرجه عن العلم بالله على الجملة»[3]. وبهذا يستدل المعتزلة بدليل الحدوث على وجود الله بطريقة غير مباشرة من خلال قولهم بحدوث الأجسام والأعراض، وأن مُحدثها هو الله تعالى.

ب ـ دليل الحدوث عند الأشاعرة :

يذهب البغدادي إلى أن الأشاعرة قد "اتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام، كما اتفقوا على أن الأجسام لا تخلو قط من الأعراض المتعاقبة عليها[4]. وعليه يستدلون بأن العالم مؤلف من الأجسام والأعراض، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وأن الأعراض حادثة، فالأجسام التي لا تنفك عنها حادثة، لأنها لا تسبقها، فالكل حادث،

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 92 ـ 96 . عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 397 ـ 404 .

(2) المصدر السابق: ص: 118 . والمرجع السابق: ج1، ص: 404.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 76 .

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 331 ، 332 .

والحادث لابد من محدث.

كما يذهبون إلى إثبات الصانع من خلال دليل الحدوث، إذ يرون أن العالم يتكون إما من جوهر أو عرض، ويستدلون بكل منهما، من خلال حدوثه أو إ مكانه إلى مُحْدِث. كمايلى:

1 ـ الاستدلال بحدوث الجواهر، وهو أن العالم حادث، وكل حادث فله مُحْدِث .

2 ـ الاستدلال بإمكانه، فالعالم ممكن، ولأنه مركب وكثير، وكل ممكن فلابد له من علة مؤثرة .

3 ـ الاستدلال بحدوث الأعراض، وذلك ما نشاهده من انقلاب النطفة إلى علقة ثم مضغة، ومن ثم لحمًا، إذ لابد من مؤثر صانع حكيم[1].

هذا ما ذهب إليه الأشعري في البرهان على وجود الله مستندًا على حدوث الأجسام، ومن خلال اقتصاره على صورة واحدة وهي دليل خلق الإنسان، وما يمر به من الأطوار في تكوينه حتى يصل إلى غاية الكمال والتمام، ليدل على أن هناك بالضرورة خالقاً خلقه[2]. وذلك ما يؤكده الشهرستاني حيث يشير إلى أن الأشعري قد اعتمد على الاستدلال بالأحكام والإتقان في تركيب جسم الإنسان على وجود الله تعالى[3].

ويهدف الباقلاني بقوله بدليل حدوث الأجسام والأعراض إلى إثبات وجود الله تعالى[4]، إذ يرى أن العالم بأسره سواء أكان العلوي أم السفلي

(1) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون طبعةوتاريخ النشر، ص: 266 .

(2) الأشعري: اللمع، ص: 15 . انظر. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 535 . علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة ، القاهرة، 1995م، ج1، ص: 431 .

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، ص: 97 ، 98 .

(4) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 96 .

مكون من أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض، وأنها حادثة، ومن خلال حدوثها كان العالم بأسره حادثًا، وأن له مُحدثًا أحدثها[1]. وأن الدليل على حدوث العالم هو تغييره من حال إلى حال، فأثبت له أن كل موجود سوى الله تعالى محدث ومخلوق؛ وذلك استشهادًا بما حدث لسيدنا إبراهيم عليه السلام، عندما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حال إلى حال[2]، رافضًا أن تكون مصدرًا للألوهية: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: 76]. فدلت على أنها محدثة ومخلوقة، وأن لها خالقًا قد خلقها، وعند ذلك قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 79][3]. وهنا نلاحظ أن الباقلاني «يستند في مذهبه إلى دعائم من الأدلة النقلية»[4].

أما دليله على حدوث الأعراض فيستند على إثباتها إلى دليل عقلي[5] قائلا: «الأعراض ماهي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمة كلها، لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك، ولوجب متى كانت الحركة في الجسم أن يكون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركًا في حال سكونه، وميتًا في حال حياته. وفي بطلان ذلك دليل على طروق السكون بعد أن لم يكن، وبطلان الحركة عند مجيء السكون، والطارئ بعد عدمه، أو المعدوم بعد وجوده مُحدث باتفاق، لأن القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل»[6].

---

(1) الباقلاني: الأنصاف، ص: 17 . التمهيد، ص: 37 ـ 41 . انظر. عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 271 .

(2) فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، الطبعة الأولى، القاهرة، 1977م، ص: 254 .

(3) الباقلانى: الأنصاف، ص: 30 .

(4) عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 271 .

(5) المرجع السابق: الجزء نفسه، ص: 272 .

(6) الباقلاني: الإنصاف ص: 17 .

أما حدوث الأجسام فيقول: «إنها لم تسبق الحوادث ولم تخل منها لأننا باضطرار نعلم: أن الجسم لا ينفك من الألوان، ومعاني الألوان من الاجتماع والافتراق، وما لا ينفك من المحدثات ولم تسبقه، كان محدثًا»[1]. ويستند هذا الدليل على أن ما يوجد من الحوادث فهو حادث، وإذا كانت الأجسام لا تنفصل عن الأعراض، ولا توجد معراة منها، وكانت الأعراض حادثة، فلابد أن تكون الأجسام أيضاً حادثة[2]. وهنا سار الأشاعرة على نفس الطريق الذي سلكه المعتزلة في تدليلهم على وجود الله بطريق غير مباشر من خلال حدوث الأجسام والأعراض.

ج ـ موقف الشيرازي من دليل الحدوث :

يرى الشيرازي أن دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي تبنته كل من المعتزلة والأشاعرة الذي مفاده «أن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فالأجسام كلها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى مُحْدِث، فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو البارئ جل ذكره، دفعًا للدور والتسلسل»[3]. فهذا الدليل «حسن لا نقد بينا»[4]، وهذا يدل على استحسانه لدليل الحدوث، إلا أن الشيرازي يبين أنه يعانى من ضعف غير ظاهر، وذلك بناءً على عدم اعتماده على الحركة الجوهرية في الأجسام قائلاً : «إن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذوات المتحركات، وأن حامل قوة الحدث لابد أن يكون أمراً مبهم الوجود ، متجدد الصور الجوهرية، والأعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر؛ فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائل داثر في كل آن، فيحتاج إلى غيرها»[5].

---

(1) المصدر السابق: الإنصاف، ص: 17 ، 18 .
(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 301 .
(3) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 47 .
(4) المصدر السابق: الجزء نفسه، الصفحة نفسها.
(5) المصدر السابق: الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

ويبين الشيرازي جانب الضعف في هذا الدليل على صورة القياس التالي:

الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون وهما حادثان.

ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

إذن الأجسام كلها حادث.

فيشير إلى أن فساد أو ضعف هذا القياس من جانب المقدمة الكبرى، وهي «أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، فيرى أن هذه المقدمة غير تامة، لأنها مبنية على تغير الأعراض دون الجواهر الذي هو موضوعها، فلو قامت هذه المقدمة على فكرة الحركة في الجوهر، أو ما تعرف «بالحركة الجوهرية»[1] التي قال بها الشيرازي، لتمت المقدمة ونجحت الحجة[2]. وصورة القياس الصحيح حسب رأي الشيرازي هو «أن كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه[3] عن الحوادث؛ وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث؛ فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان»[4].

---

(1) الحركة الجوهرية : هي" أن كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضًا، كا لزمان والوضع والكم والأين وغيرها، فتبدلها تابع لتبدل الوجود، بل عينه بوجه، فأن وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل الوضعي المتكمم الزماني المتحيز لذاته، فتبدل الأوضاع والأزمنة والأيون والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني؛ وهذه هي الحركة في الجوهر" . التي تعرف بالحركة الجوهرية. (الشيرازي: رسالة في الحدوث، تحقيق سيد حسن موسويان، وانتشارات وزارت فرهنك وارشاد إسلامي، الطبعة الأولى، طهران، 1378ش، ص: 57 . سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ص: 355 . انظر: هادي العلوي: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1983م، ص: 54 ، 55) .

(2) محمد حسين الطباطبائى: نهاية الحكمة، صححه وعلق عليه عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشر، قم ـ إيران، 1422هـ، ص: 332 ، 333 .

(3) « في حد نفسه» يقصد به الحركة الجوهرية . (الشيرازي: الأسفار، ج7، هامش ص: 325).

(4) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 325 .

كما نجد أن الشيرازي يتفق مع رأى كل من الأشعري والباقلاني اللذين يذهبان إلى أن جميع الموجودات سواء كانت السموات والأرض وما فيهما، تتميز بالتغيير والحركة من حال إلى حال، أي من الطلوع والزوال مثلاً للشمس والقمر، ومادامت كذلك فإنها محتاجة إلى محرك غير ذاتها، فثبت أن محركها هو واجب الوجود، بطريقة غير مباشرة؛ بناءً على إثباته للحركة الجوهرية. فدل على أن مبقيها على سبيل التجدد هو الذي ليس بجسم ولا جسماني. وذلك استشهاداً بما حدث لسيدنا إبراهيم عليه السلام، عندما نظر في حركة الطلوع والأفول للكواكب بحسب جواهرها في كل آن، بأن لها خالقاً أوجدها[1].

إلا أن الشيرازي ينتقد بعض المعتزلة الذين دللوا على وجود الله تعالى بمثال البناء والباني، ومؤداه أن: وجود البناء دل على وجود البانى، بمعنى وجود المعلول دل على وجود العلة قائلاً: «إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيًا مع أن البناء لا يكون علة للباني، بل العكس الباني هو علة البناء؛ لأن العلم بالبناء لا يتطلب العلم بالباني، بل يتطلب العلم باحتياج البناء إلى بَنّاء، واحتياجه إلى البَنّاء حكم لاحق لذاته لازم له، معلول لماهيته، فيكون ذلك الاستدلال بالعلة على المعلول. ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطًا بالعلم بكل واحد منهما، وبذلك أصبح الباني معلومًا لكون العلم بالإضافة إليه حاصلاً. وجميع البراهين الإنية من هذا القبيل ، فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها الإ من جهة إضافة العلة إلى المعلول؛ فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً، ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة مّا من العلل، فيكون برهان الإن مفيداً لليقين لأجل إفادته إيجاد وجود علة مّا على الإطلاق لهذا المعلول»[2].

ومع ذلك فإن الشيرازي يتفق مع كل من المعتزلة والأشاعرة في

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 44 .

(2) المصدر السابق: ج3، ص: 398 ، 399 .

أخذهم بدليل الحدوث في الأجسام والأعراض، ويعده من الأدلة الجيدة، إذ تركز على مقولة الحركة في الجوهر، والتي تعرف عنده بالحركة الجوهرية، ليكون أفضل في الاستدلال به على وجود الله تعالى .

وعليه يرى الشيرازي أن أدلة وجود الله تعالى ومعرفته قد تكون إما عن طريق معرفة أولية بديهية، وإما عن طريق الاستدلال العقلي بآثاره ولوازمه، إلا أنه لا يمكن لنا معرفة حقيقة ذاته وماهيته تعالى، حيث لا برهان عليه، ولا حد له ولا سبب له، بأي وجه من الوجوه، إذ هو البرهان على كل شيء، ولا برهان عليه. وهذا ما يؤكده قائلاً: «وأما الشيء الذي يكون غنيًا عن السبب والمقوم، فالعلم به إما أن يكون أوليًا بديهيًا، وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه، وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته، والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له، إذ لا سبب له بوجه من الوجوه، لا سبب الوجود كالفاعل والغاية، ولا سبب القوام كالمادة والصورة، ولا سبب الماهية كالجنس والفصل، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء، وهو البرهان على كل شيء، وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق، الآية: 16]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد، الآية: 4]»[1].

3 ـ الدليل الوجودي (الواجب والممكن) :

إن الدليل الوجودي الذي يعتمد على النظر في مفهوم الوجود، وينقسم إلى واجب وممكن، ومن خلاله نستدل على إثبات وجود الواجب تعالى؛ ثم النظر فيما يلزم الوجود والإمكان على صفاته، ثم يستدل بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدًا بعد واحد، وبناء عليه يُستدل على إثبات وجود الله تعالى. وسوف نتعرض لصفات الذات الإلهية وأفعالها في كل من الفصلين الثالث والرابع إن شاء الله تعالى.

(1) المصدر السابق: ج3، ص: 399، 400 .

يقوم الدليل الوجودي على القسمة الثنائية للوجود، فيقرر: أن الوجود ينقسم إلى واجب الوجود وممكن الوجود، فإذا كان واجب الوجود فلا يحتاج إلى غيره في إيجاده؛ أما إذا كان ممكن الوجود فإنه محتاج إلى موجود يكون سببًا في إيجاده، وهذا الموجود الثاني يحتاج إلى ثالث في إيجاده، وهكذا إلى غير نهاية، فنقع في الدور أو التسلسل وهما باطلان. إذن لابد أن ننتهي إلى واجب الوجود بذاته يكون سببًا في إيجاد الأشياء، ولا يحتاج إلى الغير في وجوده، وهو الله سبحانه وتعالى[1].

ويبدأ هذا الدليل من العلة الأولى للوجود، ويهبط منها إلى الموجودات، وهو ما يعرف بالبرهان اللِمّي. وهوعكس الدليلين السابقين، حيث يبدأ من الموجودات أي المعلولات، ومنها يصعد إلى العلة الأولى لهذه الموجودات؛ وهذا ما يعرف بالبرهان الإنّي[2]. وسوف نشير فيمايلى إلى موقف كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد هذا الدليل، ثم نبين موقف الشيرازي منهما بصدد هذا الدليل أيضًا.

أ ـ الدليل الوجودي عند المعتزلة :

يعتمد المعتزلة في إثبات وجود الله تعالى على دليل حدوث العالم، حيث قالوا: «إذ لا شك في وجود حادث، وكل حادث منها بالضرورة له محدث، فإما أن يدور أو يتسلسل وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلاً وهو المراد بالواجب»[3]. وهنا يقوم الدليل على امتناع وجود الممكن أي الحادث، إلا بوجود الواجب، والذي يشير إليه المتكلمون بصفة عامة بمُحْدِث. وهذا ما أشار إليه صاحب المواقف في الاستدلال بالإمكان، وهو «أن العالم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، وكل

(1) جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، 1984م، ص: 219، 220 .

(2) المرجع السابق: ص: 220 .

(3) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 9 .

ممكن فله علة مؤثرة»[1]. وبذلك يذهبون إلى «أن العالم محدث ومخلوق، أحدثه البارئ تعالى وأبدعه، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء»[2]. ووافقهم على ذلك الفلاسفة في قولهم: «إن للعالم صانعًا مبدعًا وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود»[3]. وهذا ما يؤكده صاحب المواقف حين يقرر، أن المعتزلة قد استدلوا على وجود الله من خلال قسمة الوجود إلى واجب وممكن[4].

كما يرى النظام أن «العالم متناه في جرمه وفي حركته، إذ العالم كله حادث، فلا قديم إلا الله»[5]. وقد وافقه في ذلك أبو على الجبائى[6]. ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الموجود يتردد بين الوصفين، أحدهما قديم والآخر محدث، وإذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون محدثًا[7]. وهذا قريب الشبه من قسمة الوجود من حيث الواجب والممكن. كما يقول أيضًا «إن الذي يدل على الله تعالى إنما هي الأفعال التي هي حوادث، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضًا، فما كان من باب الجواهر، فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدرة»[8].

ونستطيع القول إن تلك الآراء التي نقلناها عن المعتزلة تظهر فيها فكرة الإمكان التي يرتكز عليه دليل الوجودي، وهذا ما أكده الدكتور حسن

---

(1) المصدر السابق: شرح المقاصد، ج3، ص: 9 . عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ص: 266 .

(2) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص: 5 .

(3) المصدر السابق: ص: 5 . انظر. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دارالمعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1983، ج2، ص: 38 .

(4) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ص: 46 .

(5) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 236 .

(6) المرجع السابق: ج1، ص: 300 .

(7) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 115 . المحيط بالتكليف، ص: 65 . عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 402 . ص: 411 .

(8) القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص: 36 .

الشافعي قائلاً: إن «فكرة الإمكان قد بدات أصلاً في الوسط الكلامي»[1] وأن «بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها، ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان»[2].

ب ـ الدليل الوجودي عند الأشاعرة :

يستدل الأشاعرة على إثبات وجود الله بأن «مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب؛ وإلا كان ممكناً فله مؤثر.. ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل، فتعين الثاني وهو المطلوب»[3].

كما يذهب الباقلاني إلى «أن الموجودات كلها على قسمين، منها قديم لم يزل وهو الله تعالى.. ومحدث لوجوده أول، ومعنى المحدث ما لم يكن ثم كان»[4]. ويقول أيضًا: "اتفقنا على أن القديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرًا، الدليل على ذلك أن وجدنا الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره، والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه هو الجوهر؛ فلما فسد من قولنا أن يكون قائمًا بغيره وأن يكون عرضًا، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر»[5]. وذلك مماثل لتقسيم الواجب والممكن، الذي يتمثل فيها فكرة الإمكان التي نجدها عنده حيث «يدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلاً على فكرة الحدوث»[6]. وهذا ما ذهب الشهرستاني إليه[7]، حيث يؤكد على «أن

(1) حسن الشافعي: الآمدى وآراوه الكلامية، دار السلام، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998م، ص: 186 .

(2) المرجع السابق: ص: 187 .

(3) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ص: 266 . التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 9.

(4) الباقلاني: الأنصاف ص: 16 . التمهيد، ص: 36 .

(5) الباقلاني: التمهيد، ص: 94 .

(6) حسن الشافعي: الآمدى وآراوه الكلامية، ص: 186 .

(7) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 23 . مصارعة الفلاسفة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار معد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، دمشق، 1997م ، ص: 29 .

العالم محدث ومخلوق أحدثه البارئ تعالى وأبدعه، وكان الله ولم يكن معه شيء»[1]؛ لأن الدليل على ذلك أن الممكن من حيث إمكانه يستند إلى الموجد، وأن الإيجاد وهو عبارة عن إفادة الوجود، وعلى هذا فكل ممكن مستند إلى الإيجاد البارئ سبحانه وتعالى من حيث وجوده[2]. وهنا تظهر فكرة الإمكان بوضوح عند الشهرستاني؛ وما يؤكد ذلك رأيه أن الأفعال التي نشاهدها على وجود الصانع من حيث أنها جائزة وممكنة في ذاتها، ومن حيث ترددها بين الوجود والعدم[3].

إن هذا الدليل الوجودي المبني على الاستدلال بالعلة على المعلول، وهو ما يعرف بالبرهان اللمّي، الذي يرتكز على سلسلة من الموجودات المترتبة من العلل والمعلولات؛ والهدف من ذلك هو إثبات استحالة تسلسل الموجودات إلى ما لا نهاية، ووواجب مرجعها إلى علة واحدة، وهي واجب الوجود بذاته.

ج ـ موقف الشيرازي من الدليل الوجودي :

صُنف الوجود إلى واجب وممكن، الأول هو الذي وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى علة يوجد بها. أما الممكن فوجوده بغيره، أي أن ذاته لا تقتضي وجودًا أو عدمًا، ولكنه يوجد بوجود علته وينعدم بعدمها[4].

والواجب الوجود هو الله سبحانه وتعالى، وسائر الموجودات هي الممكنات، ومن هذا التقسيم ابتدأ الشيرازي في معنى الوجود الواحد، فذهب إلى أن واجب الوجود بسيط الحقيقة، غاية البساطة، وكل بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء[5]. لذا اعتمد

---

(1) المصدر السابق: نهاية الأقدام، ص: . 5

(2) المصدر السابق: نهاية الأقدام، ص: 56 .

(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص: 93 .

(4) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1994م، ص: 148 ، 149 .

(5) الشيرازي: الأسفار، ج2، ص: 368 .

الشيرازي على دليل الوجودي في تقسيم الوجود. وعليه سوف نتعرض إلى هذا التقسيم أولاً، ثم نتطرق إلى الدليل الوجودي بعده.

تقسيم الوجود عند الشيرازي:

قسم الشيرازي الوجود إلى ثلاثة أقسام هي:

1 ـ الوجود النفسي بالذات:

هو وجود الشيء في نفسه، وعلامته أن ذات الوجود ـ في الوجود النفسي أي أنه «الوجود القائم بنفسه غير حال في غيره»[1]. ولهذا سمّي بالوجود النفسي، كما يقع الوجود محمولا في القضية، مثال «الله موجود» و«الروح موجود»، فنفس الوجود واقع هنا محمولاً في القضية، ولذا يُعرف بالوجود المحمولي[2]. وهذا الوجود يتعلق «بالوجود الحقيقي المستقل، وهو الوجود الوحداني للحق تعالى فحسب، والوجود والموجود يعنى ذاته عزوجل»[3]. وبذلك يكون الوجود الواجبي وجودًا بنفسه ولنفسه وفي نفسه، وذلك تفسيرًا لقول الشيرازي «إنه يقتضى ذاته مطلقًا من غير احتياج إلى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله»[4].

2 ـ الوجود النعتي «الرابطي»:

يتحقق الوجود الرابطى من ناحيتين، إحداهما «ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه.. والثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتيّة»[5]، وذلك بمعنى تحقيق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء آخر موجود، كوجود المعلول للعلة، ولذا يؤخذ وجود الشيء الناعتي على معنيين: أحدهما وجود الشيء ما

(1) رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 92 .

(2) مهدى الحائرى: هرم الوجود، ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، دار الروضة، الطبعة الأولى، بيروت، 1990م، ص: 39 .

(3) المرجع السابق: هرم الوجود، ص: 39 .

(4) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 79 .

(5) المصدر السابق: ج1، ص: 79 ، 80 .

لذاته، وهو الوجود لنفسه ولنفسه، وهو يتمثل في القسم الأول، والقسم الآخر هو ما لغيره، كوجود الأعراض والصور، وهو وجود في نفسه لا لنفسه؛ مثل وجود الكتاب وهو وجود في حال نفسه، أي وجوده في الذهن، في غيره لحاجته في الوجود إليه، أي وجوده في الوقع؛ لأن الموجود الناعِتة مستقلة في الماهية، إلا «أنها في العالم الخارجي محتاجة إلى ظرف وجودي وإلى موضوع ، فما لم يتحقق موضوعها فإنها لا توجد خارج الذهن»[1]، كقولنا بمصطلح منطقي، هذا الجسم أبيض، وهنا يكون البياض صفة للجسم، ولابد من وجود نسبة رابطية بين البياض والجسم، لأنهما في الحقيقة شيئان منفصلان، ونحن نسبنا أحدهما إلى الآخر. والوجود الرابطي يعنى بالوجود في نفسه ولغيره، وهذا ينطبق على وجود الأعراض التي يمكن حملها بصورتين، مرة بصورة الوجود المحمولي، وأخرى بصورة الوجود الرابطي، ولذا نسمّيها بالوجودات الرابطية[2].

3 ـ الوجود الرابط المحض:

الوجود الرابط المحض عند الشيرازي هو «مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية، ويستحيل أن [ينفصل] عنه»[3]. بمعنى أنه لا استقلال له إطلاقًا، وحتى في خيالنا لا نستطيع أن نتخيله مستقلاً. وذلك مثل النسب والإضافات، فإذا أعطيناها وجودًا في أذهاننا ومنحناها التعين والاستقلال، وهي في الخارج تفقد هذا التحقق والاستقلال. فإن وجودها العلمي يصبح أشرف من وجودها العيني، مثل الهيولي الأولى حيث يكون وجودها العلمي أفضل وأشرف من وجودها العيني، لأنها في الواقع غير قابلة للرؤية والإدراك بصورة مباشرة. ولذا منحناها تعينًا في الذهن، فكان لها نوع من الفعلية، بينما هي في الواقع فاقدة لأية فعلية. وكذا الوجود الرابط، فكلما منحناه تعيينًا في الذهن أصبح

---

(1) مهدى الحائرى: هرم الوجود، ص: 25 .

(2) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 80، 81 . مهدى الحائرى: هرم الوجود، ص: 40 ـ 42 .

(3) المصدر السابق: الأسفار، ج1، ص: 82 .

مستقلاً، بينما هو في الواقع فاقد لأي استقلال[1]، لأنه لا ماهية له، ويعني الوجود في غيره ولغيره[2]. ولذا يعد الوجود الربط المحض من مبتكرات الشيرازي[3]. وعليه تعد سائر الموجودات «ما عدا الله تعالى» لا استقلال لها في الوجود، وهي موجودة بصورة مستقلة؛ وكل عالم الإمكان إذا كان موجودًا فإن وجوده رابط وليس رابطًا، «بمعنى الفقر والتعلق الإشراقي»[4]. وهذا ما يعرف بالفقر الوجودي، وهو مصطلح وضعه الشيرازي، ويعنى به نزع الاستقلالية من الموجودات الممكنات، ويعدها مفتقرة في الوجود إلى الوجود المطلق، وهو «الله سبحانه وتعالى». وعندئذ لا وجود لهذه الممكنات، وكل ما هو موجود إما «هو» أو «منه» فيعود الجميع إلى المبدأ وهو الإمكان الفقري«[5]. وذلك ما تشير إليه الآية القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر، الآية: 15].

فالمعنى الوجودى لهذه الآية هو أنكم أيها الناس نفس الفقر ولستم فقط فقراء، بمعنى أن ذات وجودكم ليس سوى الفقر والتعلق. وذلك ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «إن مناط إمكان وجوده ليس الإ كون ذلك الوجود متعلقًا بالغير مفتقر إليه، ومناط الواجبية ليس إلا آلـهجود الغني عما سواه، . والإمكان نفس الوجودات، هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها. فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتًا ووجودًا»[6].

---

(1) مهدى الحائرى: هرم الوجود، ص: 43 ، 44 . انظر: الطباطبائى: نهاية الحكمة، ص: 37 ـ 39 . السبزواري: شرح المنظومة، تحقيق مسعود طالبي، دار ناب، الطبعة الأولى، طهران، . 138 ش، ج2، ص: 223.221 .

(2) رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 93 .

(3) مهدى الحائري: هرم الوجود، ص: 42 .

(4) المصدر السابق: هرم الوجود، ص: 28 . محمد رضا اللواتي: برهان الصديقين، ص: 202 .

(5) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 86، 87 . مجموعة رسائل فلسفي، ' تفسير سورة التوحيد(2)، ص: 445 .

(6) المصدر السابق: الأسفار، ج1، ص: 86 . الشواهد الربوبية، ص: 35 ، 36 .

ويقصد الشيرازي بالإمكان الفقري[1] الموجود العيني، وهو المفتقر لغيره، لمن هو أغنى وأكمل، ووجوده عين تعلقه بالذات المبدأ الغنى، وهو واجب الوجود «الله تعالى»الذي هو موجود بذاته، فذاته علة ذاته، وبذلك يتمتع بالغنيالوجودي. ومن هنا يتعلق مصطلح الإمكان الفقري بالموجودات التي هي عين المعلولية وعين الاحتياج، والتعلق بالعلة الموجدة والمرتبطة بها.

وقد كان الشيرازي «يعتقد في مسألة الجعل العلية، بأن العلية والمعلولية والمجعولية، وهي من شؤون الوجود، وهو الذي أعطى للإمكان في باب الوجودات معناه "التعلقي" أي أنه عين التعلق، وعين الإضافة، وعين الارتباط، وعين الفقر، بالنسبة للوجود، وليس هو اللا اقتضاء، أو التساوي بين الطرفين، وهذا هو ما اصطلح عليه بالإمكان الفقري»[2].

وعليه فإن «الإمكان[3] الذي يعني سلب الضرورة بالذات، هو الإمكان الخاص بالماهية. أما الإمكان المختص بالوجود، فهو الإمكان الفقري والوجودي الذي يعنى أن ذاته هي التعلق بالغير، فهو ذاتًا ظهور شيء آخر، وذاتًا قد جاء من شيء آخر. فالإمكان هو أن وجودًا قد جاء من مجال آخر، وله تعلق ذاتي بالغير، فالوجودات الإمكانية بمعنى الفقر تعني أن ذاتها الفقر، لا أن الفقر عارض عليها.. والإمكان الفقري يعنى أن هذا الوجود عين الفقر والاحتياج، ولا معنى له سوى الربط المحض بشيء

(1) الإمكان الفقري: يرى الدكتور مهدى الحائرى بأن مصطلح الإمكان الفقرى هو للشيرازي، إلا أن مصطلح الإمكان الذي هو مقابل الضرورة المطلقة والوجود، يرجع لابن سينا، وهو لم يتوسع فيه، بينما الشيرازي قد توسع فيه حيث وسعه للإمكان بمعنى الفقر، وهذا جانب الابتكار لصدر الدين الشيرازي. (مهدى الحائرى: هرم الوجود، ص: 287 ، 288) .

(2) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: 112 .

(3) الإمكان : إذا اتصف بالماهية، عُرف بالإمكان الماهوي . أما الإمكان الوجودي فهو الذي يتصف بالإمكان الفقري . بينما واجب الوجود لا ماهية له، لأن الوجود عين ذاته، فهو صرف الوجود، وهذا أساس استغنائه .

آخر»[1]. وذلك أن مراتب الوجود تحوى في حقيقتها محض التعلق والفناء، لأنها تفتقر إلى مبدأ وجودها وتعلقها وفنائها، فالفقر الوجودي يعنى أنه فقير من ذات نفسه للوجود، وذلك يحتاج إلى التعلق بالغير لكي يوجد.

و «أقرب الموجودات إلى البارىء تعالى يكون تعلّقه أكثر من تعلّق الآخرين، وفقره أشد من فقر سواه. فالفقر يعنى التعلّق الوجودي الأنطولوجي وليس بمعنى فقدان كمال من كمالات، وإنما هو تعلّق الذاتي بالمبدأ وهو الفقر المحض. فالإمكان هنا ليس بمعنى الفقير، وإنما بمعنى الفقر، لأن المعنى الظاهر للفقير الذي هو مشتق «أنه شيء يثبت له الفقر»، ولكنه هنا لا يوجد شيء ثم يثبت له الفقر، فالفقر هنا لا يعنى إلا التعلّق»[2]، والحاجة والتعلّق تدلان على القرب الوجودي والارتباط المعرفي، وهذا النوع من الفقر مطلوب وليس مرفوضًا.

كما أن هذا الفقر لا يعني وجود ممكن يتصف بالفقر، بل يعنى وجود ممكن طبيعته الفقر، ويؤدي ذلك إلى ما يدل على وجود واجب طبيعته الغنى والكمال والتمام. وذلك ما يؤكده الشيرازي قائلاً: إنه «لا ثانى له في الوجود، وأن كل كمال وجودى رشح من كماله، وكل خير لمعة من لوامع نور جماله ، فهو أصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته إليه»[3].

دليل الوجودي عند الشيرازي:

إن الدليل الوجودي الذي اعتمده كل من المعتزلة والأشاعرة، كأحد الأدلة لإثبات وجود الله تعالى، الذي ظهر بصورة أكثر وضوحًا عند ابن سينا؛ فقد أورده الشيرازي نقلاً عنه قائلاً: «إن الموجود ينقسم بحسب

(1) مهدى الحائرى: هرم الوجود، ص: 296 .
(2) المرجع السابق: ، ص: 297 .
(3) الشيرازي: كتاب العرشية، ص: 14 .

المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه، فلابدّ له من مرجح من الخارج، وإلاّ ترجح بذاته فكان ترجحه واجبًا لذاته، فكان واجب الوجود بذاته؛ وقد فرض ممكنًا، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعًا وقد فرض ممكنًا، هذا خلف. فواجب الوجود لابد من وجوده؛ فإن الموجودات حاصلة، فإن كان شيء منها واجبًا فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإلا فوقع الانتهاء إليه، لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية»[1].

لقد فرق الشيرازي بين الواجب والممكن، حيث يرى أن الواجب لا تركيب فيه، من جهتين متغايرتين، تغايرًا يوجب تكثرًا في الموضوع، إما في الخارج أو في الذهن بخلاف الممكن؛ كما يبين لنا أن المقصود بلا تركيب فيه، لا يعنى أنه لا يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة، كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بذاته نفسها. ويذهب الشيرازي إلى أن الواجب غير قابل للتحليل إلى أمرين ، أما الممكن فقابل له؛ والمقصود من معنى التحليل إلى أمرين هوأن يحصل منه أمران، بمعنى «أن ذاته تعالى لا توجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود، بخلاف الممكن؛ فأما الإنسان (مثلاً) حيثية كونه إنسانًا غير حيثية كونه واجبًا وموجودًا؛ لأن الإنسان من حيث هو إنسان، ليس شيئًا آخر، إذ قد يتصوّر إنسان غير موجود، ويتصوّر موجود غير إنسان؛ فهما اعتباران مختلفان، بخلاف كون الواجب هذا الواجب، وكونه واجباً على الإطلاق، لأن مرجعهما إلى واحد حقيقي»[2].

لهذا يشير الشيرازي إلى أن «كل حقيقة مغايرة للوجود، في كونها موجودة محتاجة إلى غيرها الذي هو الوجود، وكل ما هو محتاج في كونه

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 26 . ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الرزاعي، لناشر بوستان كتاب، الطبعة الأولى، قم ـ إيران، 1381 ش، ص: 267 ـ 269.

(2) المصدر السابق: الأسفار، ج6، ص: 84 . سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 115

موجودًا إلى غيره فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت أن الواجب موجود، فهو إذن لا يكون إلا عين الوجود. ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته متعينًا بنفسه لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود الذي هو عينه كذلك»[1].

وبذلك يكون واجب الوجود بنفسه، لأنه يقتضى ذاته مطلقًا، من غير احتياج إلى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله[2]. فإذن" ثبت أن واجب الوجود لا معرف له ولا كاشف له إلا هو، ولا برهان عليه، فشهد ذاته على ذاته، وعلى وحدانية ذاته؛ كما قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، الآية: 18]»[3].

وفي ضوء ما سبق، يذهب الشيرازي إلى أن الدليل الوجودي هو أقرب إلى برهان الصديقين، أو هو في الطريق إليه، إذ يقول «إن الوجود الحقيقي علة للكون المذكور، فصح كون الدليل لميًا وحقيقيًا، بأن يكون طريق الصديقين»[4]. إلا أن برهان الصديقين ينظر إلى حقيقة الوجود الواجب بنفسه، ويُستدل على وجود الله بذات الله على ذات الله، ولا يُستدل بشيء خارج الحق تعالى على ذاته ووجوده.

أما الدليل الوجودي فيرتكز على مفهوم الوجود والموجود، وأن هذا المفهوم لا يمكن أن يتحقق إلا بالواجب، بمعنى وجود موجود ما، فإذا كان هذا الموجود واجبًا فهو المطلوب، وإذا كان ممكنًا فلابد أن يستند

---

(1) الشيرازي: مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، " رسالة الوجود "، ص: 46. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات، ص: 1141.

(2) الشيرازي: سه رسالة فلسفي، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين آشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، قم/ إيران، 1378ش، " المسائل القدسية "، ص: 198.

(3) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات، ص: 1152.

(4) الشيرازي: مجموعة رسائل فلسفي، " رسالة الوجود "، ص: 463. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات، ص: 1199.

إلى الواجب دفعًا للدور والتسلسل[1]. إذ نلاحظ أن الشيرازي لم يرفض هذا الدليل[2]. إلا أنه يذكر لنا أن سبب المشكلة في هذا الدليل تكمن في نوعه، فهل هو منحصر في البرهان اللمّي أو البرهان الإنّي؟. وقبل الجواب على هذا السؤال يجب أن نحدد ما هو البرهان الإني والبرهان اللمي، إذ إنهما طريقان: أحدهما يسير في طريق من العلة إلى المعلول، ويعرف «بالبرهان اللمي»، والآخر يسير من المعلول إلى العلة، ويعرف «بالبرهان الإني»، وكلاهما يعتمد على الدليل العقلي من جهة، والدليل الحسي من جهة أخرى[3]. إذ يقول مُلا هادي السبزواري[4]، إنهماعلمان مختلفان «قسم مما هو عِلم من العلة بالمعلول، لِمَ ويقال له البرهان اللمي. وعكس هو العلم بالعلة من المعلول، إن ويقال له البرهان الإني»[5]. فبرهان الإنية يتمثل في التطبيق بما يسميه العلم الأسفل، أي العلم العملي، بينما برهان اللمية يتمثل بالعلم الأعلى، أي العلم النظري[6].

وتأسيسًا على ما سبق فإن أدلة وجود الله عند المتكلمين المتمثلة في دليل الفطرة، ودليل الحدوث، اللذين سبق ذكرهما، إذ يعتمدان على

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 26، 27 .
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 14 ، 15 .
(3) جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص: 144 . انظر. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ج2، ص: 29. .
(4) السبزواري: هو الملا هادي بن مهديالسبزواري، ولد في مدينة سبزور بخراسان، شمال شرقي إيران سنة (1212 هـ= 1797م)، فيلسوف فارسي شيعي، درس في مشهد ثم انتقل إلى أصفهان، وأكمل دراسة الفلسفة هناك، ثم دَرس في خراسان، ومن ثم عاد بعد غيبة طويلة إلى إيران، حيث استقر في كرمان، ومن ثم انتقل نهائيًا إلى سبزور قاصدًا التعليم، فعرف شهرة كبيرة في زمانه، توفي في سنة(1295هـ= 1878م) أو(1289هـ= 1872م). وله من المؤلفات: شروح على كُتب صدر الدين الشيرازي، ولقد أخطأ صاحب الموسوعة في نسبة هذه الكتب إلى السهروردي وهي: الأسفار العقلية ـ كتاب المبدأ والمعاد ـ وكتاب الشواهد الربوبية ـ وكتاب مفاتيح الغيب. ومن مؤلفاته الخاصة هي: شرح المنظومة ـ شرح الأسماء ـ أسرار الحكم. (روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ص: 245 . الزركلي: الأعلام، ج8، ص: 59).
(5) السبزواري: شرح المنظومة، ج1، ص: 328 .
(6) جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص: 127 .

البرهان الإني، أي استدلوا بوجود الآثار على وجود المؤثر، أو وجود المخلوقات على وجود الخالق، وبواسطتها الوصول إلى إثبات وجوده تعالى. وفي ضوء ذلك ينتقد الشيرازي هذا البرهان قائلاً: إن هذا البرهان لا يوصل إلى اليقين المطلوب، أي دليل ضعيف «فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً إنيًا وهو لا يعطي اليقين»[1]، لأن «البرهان الإنّي المسلوك فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد اليقين»[2].

أما الدليل الوجودي الذي يقسم الموجود إلى واجب وممكن، فيعتمد على إدراكنا العقلي لوجود موجود ما، وأن مفهوم الموجود يتضمن الواجب والممكن، ومن خلال وجود الممكن نصل إلى وجود الواجب .

وهذا الدليل الذي اعتمده كل من المعتزلة والأشاعرة لإثبات وجود الله، قد وصفه ابن سينا ببرهان الصديقين[3]؛ إلا أن الشيرازي قد تعرض له بالنقد إذ أعده أقرب إلى برهان الصديقين وليس برهان الصديفين، لأنه ينظر في مفهوم الوجود والموجود، وأن الموجود لا يتحقق وجوده إلا بواسطة واجب الوجود، ومنه ينتهي إليه، وعليه رفض أن يكون برهانًا لمّيًا، قائلاً: بأنه «برهان شبيه باللمى»[4]؛ لأنه لاحظ أن دليل الواجب والممكن (الوجودي) يسير في طريقين: طريق من العلة إلى المعلول، ثم من المعلول إلى العلة، بمعنى أنه ينطلق من مفهوم الوجود ويحدده في الموجود، ثم يقسمه إلى واجب وممكن، ولكي يصل إلى واجب الوجود لابد له أن يكون هناك ممكن الوجود، إذن لا يمكن إثبات واجب الوجود إلا من خلال وجود الممكن، ولذلك قال عنه الشيرازي بأنه برهان شبيه باللمي؛ لأن البرهان اللمّي يسير من العلة إلى المعلول، والواجب لا علة له، ولا يعد معلولاً. وعلى الرغم من ذلك فإن الطباطبائى[5] قال عنه إنه

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 27 .

(2) محمد الطباطبائى: نهاية الحكمة، ص: 33 .

(3) الشيرازي: الأسفار: ج6، ص: 27 . ابن سينا: الأشارات والتنبيهات، ص: 276 .

(4) المصدر السابق: ج6، ص: 29 . محمد الطباطبائى: نهاية الحكمة، ص: 86 ، 87 .

(5) الطباطبائى: هو محمد حسين الطباطبائى، ذاعت شهرته في إيران، بعد أن هاجر إلى =

برهان إني يفيد اليقين، عند تعليقه على قول الشيرازي بأنه شبيه باللمي، قائلاً: «فقد اعترف بوجود برهان هناك، ونفى عنه اللمّية، ولا يبقى حينئذ إلا الإنّي»[1]؛ لأنه يرتكز على اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة، إذ البرهان يسير «من حالٍ لازمٍ لمفهوم موجود ما. وهو مساوق للموجود من حيث هو موجود ـ إلى حالٍ لازمٍ أخرى له، وهو أن من مصاديقه وجود علةٍ غير معلولة يجب وجودها لذاتها»[2]. بينما يرى السبزواري في تعليقه على الأسفار بأنه ليس ببرهان لمي، بل هو فوق اللمي، وليس دونه، لأن الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوق اللم، فلأن كل لمٍ مستعير في الإنارة من نور حقيقة الوجود[3] .

وعليه فهو ليس ببرهان الصديقين، كما قال الشيرازي، لأن هدف برهان الصديقين هو توجيه العقل إلى النظر في حقيقة الوجود ليثبت وجود الواجب فحسب، وبصورة مستقيمة ومباشرة إلى ذات الله في نفسه، لا إلى شيء آخر؛ أي بدون حاجة إلى التقسيم الثنائي للوجود، لأن الوجود في ذاته عين الموجودية، بناءً على قوله بأصالة الوجود؛ حيث إن الوجود مرتكز على ذاته فحسب دون غيره. ولهذا فهو «موجود بذاته لا بغيره، فالممكن لا يتم له وجود إلا بالواجب، فوجود الواجب تمام لوجود غيره، وهو غنى الذات عما سواه، أن الوجود زائد في الممكن عين في

= مدينة قم، فشرع بتدريس التفسير والحكمة، وقد اهتم بتدريس كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب الأسفار لصدر الدين الشيرازي، توفي في مدينة قم سنة(1402 هـ). وله مؤلفات منها: رسالة البرهان ـ رسالة في المغالطة ـ رسالة في الصفات ـ تعليقات على كتاب الأسفار للشيرازي ـ كتاب الشيعة في الإسلام. (محسن الأمين: أعيان الشيعة، المجلد 9، ص: 255، 256 . حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ج1، ص: 169).

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، هامش (1)، ص: 29 . محمد الطباطباءي: نهاية الحكمة، ص: 330، 331 .

(2) محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 331 .

(3) الشيرازي: الأسفار، ج6، هامش (3)، ص: 29 . محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، هامش(1)، ص: 78 .

الواجب»[1]. ولأن ما لا يتناهى ولا يغيب هو إطلاق محض ووجود تام، وأولى أن يشهد بذاته، لا أن يشهد بغيره، وذلك وفقًا لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت، الآية: 53]. إذن كان هدف هذا البرهان ينصب مباشرة في الواجب الوجود دون غيره[2]. فإن وجود الواجب أحق بأن يعرف بذاته لا بواسطة غيره، إذ قال الشيرازي «لا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشًا»[3].

لقد سموه ببرهان الصديقين نسبة إلى الأنبياء والرسل، لأنهم يعرفونه تعالى به، أي بذاته ولذاته لا بغيره[4]. وصورة هذا البرهان هو «أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها، فإذن الواجب بالذات موجود وهو المطلوب»[5]. أو «ما بذاته بذاته لذاته»[6]، وهذا ما أشار إليه الشيرازي قائلاً «طريقة الصديقين يفضل عليها وعلى غيرها بأن السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك إليه كله واحد، وهو البرهان على ذاته ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، الآية: 18] »[7].

وقد أكد الشيرازي أن برهان الصديقين هو أوثق وأمتن البراهين الدالة على وجوده تعالى، إلا أنه لم يرفض الأدلة السابقة على الرغم من نقده لها، بل عد «بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسد البراهين وأشرفها

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 55 . سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 1139 .

(2) محمد رضا اللواتي: برهان الصديقين، ص: 248 .

(3) الشيرازي: الأسفار، ج1، ص: 26 . المشاعر، ترجمة هنرى كوربان، شركت افست، الطبعةالثانية، طهران، 1363ش، ص: 6 . محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 327 .329.

(4) محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 327 .

(5) السبزواري: شرح المنظومة، ج3، ص: 503 .

(6) محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 328 . إبراهيم الموسوي الزنجاني: نهايةالفلسفة الإسلامية، ص: 70 .

(7) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 46 .

إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين»[1].

فقد اتخذ الشيرازي برهان الصديقين، ويعد برهان الخواص، وهو الطريق الأمثل لإثبات وجود الله بذاته دون غيره، حيث يقول: «إن الوجود حقيقة عينية واحدة وبسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها، إلاّ بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهية نوعية. وغاية كمالها مالا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلّقا بغيره، ولا يتصّور ما هو أتمّ منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه. فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر بالذات إلى غيره. **فالأول**: هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. **والثاني**: هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلا به، لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية؛ وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون فضيلة الوجود مساويًا لعلتّه. فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه، لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود ـ كما علمت ـ بسيطة لا حد لها ولا تعيُن إلا محض الفعلية والحصول. وإلا لكان فيه تركيب أوله ماهية غير الوجودية. وقد مر أيضًا أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطًا. وكان ذاته بذاته، مفتقر إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله. فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه، وهذا ما أردناه»[2].

بهذا يكون برهان الصديقين الذي انتهى إليه الشيرازي يسير بطريقة مباشرة إلى معرفة واجب الوجود دون الحاجة إلى شيء آخر، بحيث ينظر في حقيقة واجب الوجود في ذاته وبذاته، أي يكون الطريق إلى المقصود

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 13 .

(2) الشيرازي: لأسفار، ج6، ص: 14 ـ 16 .

هو عين المقصود؛ وهنا يرتكز على حقيقة واجب الوجود، من خلال وجوده فقط لا من خلال ذاته، لأن ذاته مجهولة الكيف، معلومة الوجود. ولهذا يعده الشيرازي برهان الخواص، ويطلق عليه برهان الصديقين، لأنه لايعتمد على مفهوم الوجود الذي ارتكز عليه دليل الوجودي الذي يصل إلى واجب الوجود بطريقة غير مباشرة من خلال قسمته الثنائية، أي الواجب والممكن، وبهذا يعد دليلاً للخاصة وليس للخواص، ومن هنا تكمن أفضلية برهان الصديقين عليه.

ثانياً ـ معرفة الذات الإلهية:

انتهينا مع الشيرازي إلى معرفة وجود الله، فهل يمكن لنا معرفة حقيقة ذاته تعالى؟وهل هذه الذات معلومة أو مجهولة؟ اختلف المتكلمون بصدد هذه المسألة. ومنهم، من رفض الخوض فيها، كالسلف من أهل السنة، وذلك وفقًا لتحذير الحديث النبوي الشريف، لأن "من الأمور التي نهى الرسول ﷺ عن التفكير في ذات الله تعالى، فقال: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله»[1]. إلا أن هناك من خاض في هذه المسألة كالمعتزلة والأشاعرة. وسوف نتناول معرفة ذاته تعالى عند كل منهما، وموقف الشيرازي منهما .

(1) أبو بكر البيهقي: الأسماء والصفات، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2002م، ج2، ص: 6 . لم نعثر على هذا الحديث في كتب الأحاديث الصحيحة، كما أن الحديث وجدناه بعدة صيغ مختلفة، إلا أن الشيخ عماد الدين أحمد حيدر قال إن"أسانيده ضعيفة، ولكن اجتماعها يكتسب قوة " (البيهقي: الأسماء والصفات، ج2، في هامش ص: 6). وهذا ما يؤكده أيضًا بشير محمد عيون حيث قال: «رواه أبونعيم في «الحلية» و«البيهقي في «الأسماء والصفات» من طريق عاصم بن علي: ثنا أبي عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفًا عليه. وهذا إسناد ضعيف». (الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، الطبعة الخامسة، دمشق ـ بيروت، 2004م، في الهامش ص: 102 . عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 35). وأورده السيوطي في الجامع الصغير وضعفه، وأورده في الجامع الكبير بخمسة ألفاظ، والحديث أخرجه الطبري والبيهقي. كما ذهب السخاوي في هامش كتاب الدرر المنتثرة، إلى أن أسانيدها كلها ضعيفة، ولكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح. (لأبي الفضل جلال الدين السيوطي: الدررالمنُتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، =

1. معرفة الذات الإلهية عند المعتزلة:

يذهب بعض المعتزلة إلى أن ذات الله تعالى معلومة، وهذا ما يؤكده الرازي قائلاً: «ذهب جمهور المتكلمين منا[الأشاعرة]ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا»[1]، واعتمد أكثرهم على أن حقيقته تعالى معلومة باعتبار معرفة وجوده، وأن وجوده عين ذاته، فإذا عرفنا وجوده، فلابد أن نعرف ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلومًا مجهولاً[2]. كما يذهب القائلون بمعلوميتها إلى «أنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتًا واجب الوجود يجب كونه قادرًا عالمًا حيًا سميعًا بصيرًا. .»[3]؛ على اعتبار أن الصفات والذات شيء واحد لا تباين بينهما، فإذا عرفنا الصفات فلا بد ان نعرف الذات، «كما ليس الطريق إلى إثبات ذاته إلا أفعاله»[4]، وقد تجرأ بعض المعتزلة وهم المشايخية فقالوا «إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت»[5]. ويذهب أبو علي الجبائى إلى «القول شيء سمة لكل معلوم، وبكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلما كان الله عزوجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء»[6].

إلا أن هناك من ذهب إلى قول بأن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر[7]. وهذا ما ذهب إليه ضرار بن عمرو[8] من المعتزلة، فقد أثبت لله

= بيروت، 1988م، ص: 111 ، 112).

(1) فخر الدين الرازي: محصل، في أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1991م، ص: 439 .

(2) المصدر السابق: محصل، ص: 439 .

(3) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 158 .

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 106 .

(5) المصدر السابق: ج3، ص: 158 .

(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 519 .

(7) عبد الرحمن الإيجي: الموقف، ص: 311 . التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 159.

(8) ضرار بن عمرو: وهو قاضٍ من كبار المعتزلة، كما أنه صاحب الفرقة الضرارية منالمعتزلة، نوفي في سنة 805 هـ، ظهر في أيام واصل بن عطاء، وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً =

تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو[1]. ويعلل القاضي عبد الجبار أن ما ذهب إليه ضرار من القول هو ما اتفقت عليه الأمة بأن الله تعالى «أعلم بنفسه منا، فلو لم تكن إلا هذه الصفات التي عرفناها لما صح هذا الإجماع، فيجب أن تكون هناك صفة أخرى غير هذه الصفات، وربما يجعل الوجه في كونه أعلم بنفسه منا أنه تعالى في كونه عالمًا بهذه الصفات، في حكم من يجد من نفسه كونه عالمًا ومريدًا ومدركًا، فكما أنه يجد لنفسه مزية على ما يعرفه غيره منه، من هذه الصفات، لا سيما إذا كان الغير يعرف كونه على هذه الصفات بدلالة ـ وهو يجدها من نفسه من دون دلالة، فكذلك يجب في القديم تعالى، ولن يتم ذلك الإ بما قلته من الماهية»[2]. ثم يرى أن الذي يبطل قول ضرار هو أن إثبات صفة له تعالى من دون دلالة الفعل عليه بنفسه، أو بواسطة تؤدي إلى الجهالات، وتقتضي أن لا يقتصر على ماهية واحدة دون ماهيات كثيرة، ومعلوم أن الفعل بمجرده أو بوقوعه على وجه، دال على كونه قادرًا وعالمًا ومريدًا وكارهًا، ومتى كانت هذه الصفات واجبة له دون غيره أنبأ ذلك اختصاصه بصفة ليست إلا له[3].

وطالما أن معرفة الذات الإلهية صعبة المنال، ونحن عاجزون عن إدراكها، فتصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التي نطلق عليها اسم الصفات[4]. كما أدرك القاضي عبد الجبار عجزه عن الأحاطة بحقيقة الذات الإلهية، فقال: «إن الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة»[5]. ويرى بعدم جواز الخوض في مثل هذه الأمور، بل يجب

= في الرد على ضرار اسماه " كتاب الرد على ضرار"، وصنف نحو ثلاثين كتابًا. (الزركلي: الأعلام، ج3، ص: 215).

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 77. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 214. !لتفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 158 .

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 158 .

(3) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(4) القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1985م، ج2، ص: 111 .

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 89 .

التفكير في مخلوقاته تعالى، وذلك بقوله: «قد صح عن صلى الله عليه وسلم أنه قال: «تفكروا في نعماء الله تعالى ولا تتفكروا في الله»، لأن نعمه إذا دلت عليه، فالفكر بعد ذلك فيه إنما يكون بطريقة التشبيه، كأنه تفكرُ كيف هو وفي ما الذي يشبهه، وذلك محظور»[1]. ونستطيع القول بأن القاضي عبد الجبار يرى أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر.

2 ـ معرفة الذات الإلهية عند الأشاعرة:

لقد ذهب بعض الأشاعرة إلى أن حقيقته تعالى معلومة لنا[2]، وذلك بناءً على قولهم بأن «المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب ككونه واجبًا أزليا أبديًا ليس بجوهر ولا في مكان، أو إضافات ككونه خالقًا قادرًا عالمًا. ولاشك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة، بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما عين تلك الحقيقة فلا»[3]. ويفهم من ذلك أن المعلوم منه تعالى هي صفاته أدلة على ذاته، أما حقيقة الذات فهي مجهولة، لأنها حقيقة مخصوصة متميزة من حيث الكيف. وهذا ما يؤكده الأشعري، إذ يرى أن معرفة ذاته تعالى ليس بمقدور الإنسان أن يدرك كنهها ولا كيفيتها، لذا توقف عن الخوض فيها، بدليل ذكره للحديث الذي يحذر في التفكير في الذات الإلهية، ويحث على التفكير في مخلوقاته تعالى[4]. وهذا ما يدل على أن الأشعري يذهب إلى أن ذاته تعالى مجهولة وليست معلومة للبشر.

إلا أن هناك من يرى أن حقيقته غير معلومة لنا الآن، وهذا الرأي يذهب إليه الباقلاني، غير أن صاحب كتاب شرح المقاصد، نسبه للباقلاني

---

(1) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 140.

(2) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ص: 311 . التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 157 . الرازي: محصل، ص: 439 .

(3) المصدرالسابق: الموقف، ص: 311 . التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 107 .

(4) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص: 102 .

بأنه تردد في القول بأن حقيقة الله معلومة لنا بعد رؤيته يوم القيامة[1]؛ وهذا ما لم نجده في كتب الباقلاني ما يؤيد نقل التفتازاني عنه. إذ يقول في كتابه التمهيد «فإن قال قائل: وكيف هو؟ قيل له: إن أردت بالكيفية التركيب والصورة والجنسية، فلا صورة له ولا جنس فنخبرك عنه»[2]. أما في كتابه الإنصاف، فيقول يجب على الإنسان أن ينظر ويتفكر في مخلوقات الله لا في ذاته تعالى[3]. وهذا ما يدل على أنه يرى بأن حقيقة الله تعالى غير معلومة، وهذا ما ذهب الغزالي إليه، بأن الله «أكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه نبيًا كان أو ملكًا، بل لا يعرف كنه معرفته إلا هو، إذ كل معروف تحت سلطان العارف واستيلائه»[4]، وهذا يدل على أن حقيقته تعالى غير معلومة لأحد.

3 ـ موقف الشيرازي من معرفة الذات الإلهية:

يؤيد الشيرازي موقف بعض من المعتزلة والأشاعرة الذين ذهبوا إلى القول بأن ذاته تعالى غير معلومة للبشر، لأن الله تعالى هو الموجود البحت الذي يقصد به حقيقة واجب الوجود، فإنه بنفسه هو موجود، وغيره به موجود، كما أن للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض، كذلك ذاته تعالى لا توصف إلا بالوجود المجرد المحض. فوجوده الذي هو عين حقيقته، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية؛ بل الوجود والتشخص أمر واحد، والتي يعبر عنها أحيانًا بالوجود الصرف أو الوجود البحت أو الواجب البحت، وأحيانًا أخرى بالوجود أو التشخص فقط؛ وأنه لا يتصف بالماهية ولا حد له ولا نهاية ولا نقص يعتريه، ولا عموم أو خصوص، وهو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبُه شيء غير الوجود، لأنه لا تشخص له بغير ذاته، فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو، ولا برهان

(1) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 159 .
(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 30 .
(3) الباقلاني: الإنصاف، ص: 29 .
(4) الغزالي: مشكاة الأنوار، طبعة السعادة، 1325هـ، ص: 40 .

عليه، فشهد ذاته على ذاته، وعلى وحدانية ذاته[1]. بدليل قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، الآية: 18].

إلا أنه له صفات معلومة، غير أن حقيقة ذاته مجهولة لنا[2]. إذ يقول «لا شك أن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه»[3]. كما يقول أيضًا: «فإن ذاته تعالى غير معلومة لأحد»[4]، كما يؤكد ذلك في كتابه المشاعر أن «حقيقة الوجود لا تحصيل بكنهها في ذهن من الأذهان»[5]. كما أورد الشيرازي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يأمر فيه المسلمين قائلا: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا»[6] وهذا تأكيدٌ منه على أن الذات الإلهية لا يمكن تحققها وتصورها بأي طريق من الطرق.

اعتقد أن من المستحيل معرفة ذات الله تعالى معرفة تامة، لأن الإنسان لا يقدر على معرفة حقيقة الروح التي توجد في جسده، فكيف له أن يعرف خالق هذه الروح، وهل يستطيع الإنسان المخلوق المتناهي أن يدرك ويعرف اللامتناهي وهو الله سبحانه وتعالى. وهذا ما تؤكده الآيات القرآنية من أن الذات الإلهية غير معلومة للناس، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طـه، الآيـة: 110]. فالآية تدل دلالة صريحة ومباشرة «على أن عدم العلم يكون «به» أي بذاته تعالى حيث إن ذاته محجوبة عن إدراك البشر لها»[7]. أما قوله تعالى:

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 84، 85 . المشاعر، ص: 45 ـ 47 . العرشية، ص: 11، 12 . شرح الهداية الأثيرية، تحقيق محمد مصطفى فولادكار، دار أحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م ، ص: 342 . المظاهر الإلهية، ص: 63 . المبدأ والمعاد، ص: 46 . سميح دغيم: وموسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 1144 .

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 46 .

(3) المصدر السابق: الأسفار، ج6، ص: 71 .

(4) المصدر السابق: ج6، ص: 72 .

(5) الشيرازي: المشاعر، ص: 24 .

(6) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 62 .

(7) محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وأثاره في الفكر والواقع، دار المعرفة الجامعية، =

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى، الآية: 11]. فتشير إلى «أن ذات الله ليس كغيرها من الذوات، في أي شيء، وأنه لما كانت تلك الذوات الأخرى يمكن أن تعلم أو تدرك.. فإن ذات الله لا يمكن أن تعلم ولا أن تدرك»[1]، وبذلك تنفى عنه كل ما نسبته إليه سبحانه وتعالى بعض الفرق الكلامية المتطرفة من التشبيه والتجسيم؛ وأيضًا قولهم بأن ذاته تعالى معلومة لهم .

غير أن الشيرازي يرى أن الذات الإلهية متميزة بذاتها منفصلة بنفسها عن سائر الموجودات، ويرى أننا لا يمكننا تصورها أو معرفتها إلا بنحو الشهود الحضوري؛ لأن مجال معرفتها ضيق يتمثل في حقيقة الذات الإلهية، فلا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا بفناء المرء عن نفسه بمجاهدات في العبادات وتطهير النفس من الرذائل، عندها تنكشف له الأنوار الحقيقية بالمشاهدة الحضورية والشهود العيني، فيدرك عندها معرفة ذاته تعالى[2]، وهنا دلالة على أنه يمكن معرفة ذاته تعالى عن طريق المعرفة الإشراقية.

وعليه لا تحصل تلك المعرفة إلا لفئة خاصة من الناس، وذلك من خلال المعرفة الإشراقية، وفي ضوء ذلك تتم معرفة ذاته تعالى، وهذا ما يؤكده قائلا «علم المستدل ينفيه، واكشف لمكاشف يثبته ويبقيه، والعلمان صحيحان»[3]. وهذا يوضح ميوله العرفاني، وقد أثر ذلك في تفكيره الفلسفي، وذلك يتجلى في الطريق الثاني الذي سبق أن أشرنا إليه في منهجيته، وهو طريق الإشراق، الذي لا يتم إلا لمن سلك طريق التصوف، وبه يستطيع أن يصل إلى حقائق أو معارف لم يصل إليها غيره، أمثال معرفة الذات الإلهية، وهذه المعرفة لا تحصل إلا لخواص من الناس وليس كل الناس؛ وهذا يبين دعوة الشيرازي إلى سلك الاتجاه التصوف حتى نتمكن

= الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1986م، ص: 102 .

(1) المرجع السابق: ص: 102 .

(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 22 ، 23 . المظاهر الإلهية، ص: 63 ، 64 . الأسفار: ج6، ص: 85 .

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 401 .

من وصول إلى معرفة ذاته تعالى؛ وذلك ما يؤكده قائلاً: «إن الروح الإنساني إذا تجردت عن البدن، خرج عن وثاقه، من بيت قالبه وموطن طبعه، مهاجرًا إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر من درن المعاصي واللذات والشهوات، لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرًا قدسيًا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي. وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء ويتراءى منه حقائق الأشياء»[1].

غير أن الشيرازي يؤكد بأنه تعالى هو «الغيب المحض والمجهول المطلق، إلا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدداً مقيداً بتعين»[2]. وهنا دلالة على أننا يمكن معرفة ذاته تعالى عن طريق المعرفة الإشراقية، ولا يمكن لنا العلم بها من حيث كيفيتها، وذلك مثل الروح معروفة لنا بوجودها في أجسادنا، ولكنها مجهولة الكيفية أيضًا.

وعليه فإن الشيرازي يتفق مع رأي كل من المعتزلة والأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن ذاته تعالى معلومة إلا من قبل لوازمه وآثاره المتمثلة في وجوده وصفاته وأفعاله، كما يتفق مع الذين ذهبوا بأنها غير معلومة لأحد؛ إلا أنه اختلف معهم في إمكانية معرفة الله تعالى عن طريق المعرفة الإشراقية، وهي لا تحصل إلا لفئة خاصة من الناس، وبهذا نراه يحاول التوفيق بين الرأيين.

وهنا أستطيع القول إن الشيرازي لم يكن له موقف نقدي في مسألة معرفة ذاته تعالى عند كل من المعتزلة والأشاعرة، لأنه اتفق مع الرأيين، وهذا يجعلنا نقول إن الشيرازي وقع في تناقض مع نفسه، لأنه ذهب إلى أن الذات الإلهية لا يمكن معرفتها بأي شكل من أشكال المعرفة، ولقد جاء

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج2، ص: 327. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي ص: 431.

(2) المصدر السابق: ج7، ص: 24.

نفيه لتلك المعرفة بصورة قطعية، وهذا ظهر من خلال النصوص التي اشرنا إليها سابقًا. وعلى الرغم من ذلك جاءنا برأي آخر يناقض الرأي الأول، بأن هناك إمكانية الوصول إلى معرفة ذاته تعالى وذلك من خلال اتجاه الفرد إلى سلك طريق التصوف، ويمكن من خلاله الوصول إلى المعرفة الإشراقية، للتحقق من معرفة ذاته تعالى، التي عجزت المعرفة العقلية الوصول إليها. وأن هذه المعرفة في نظره لا تحدث إلا لخواص من الناس، وليس لكل الناس، وهنا أتساءل إن كانت هذه المعرفة يمكن أن يصل إليها بعض الناس وهم الخواص حسب قوله، فلماذا لم يصل إليها الأنبياء والرسل؟! ولماذا لم يخبرونا عنها؟أم أن الأنبياء والرسل في نظره ليس من تلك الفئة الخواص!! .

وعليه فإننا نتفق معهم في الرأي بأن ذاته تعالى غير معلومة للبشر، إلا من قبل لوازمه وآثاره، لأنه ذاته تعالى من علم الغيب، ولأن الله سبحانه وتعالى له علم الغيب في كثير من الأمور، ومن علم الغيب أمر الروح التي تكمن في جسد الإنسان، ولا يعلم علم الغيب إلا هو، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام، الآية: 59]، وأيضًا قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن، الآية: 26]. وقوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء، الآية: 85].

فكيف يكون بإمكان الإنسان أن يعرف ذات الله سبحانه وتعالى؟!. وهو عاجز عن معرفة ماهية الروح حتى الآن، ولما كان من غير الممكن على الإنسان أن يدرك أو يعرف ذاته تعالى، لأنها من علم الغيب مثل الروح؛ وإنما يُعرف الله من خلال صفاته وأفعاله تعالى. وسوف نتطرق إلى تلك المعرفة في الفصل القادم الذي يتمثل في صفات الله تعالى، إن شاء الله تعالى .

❑❑❑



الفصل الثالث

الصفات الإلهية ودلالاتها المختلفة عند المتكلمين وموقف الشيرازي منها



عرضنا في الفصل السابق أدلة إثبات وجود الله، حيث تنقسم هذه الأدلة إلى فئتين، فئة تجعل المخلوقات واسطة للاستدلال، فتصل إلى الله عن طريق المخلوقات، وفئة أخرى لا تعتمد المخلوقات كواسطة لإثبات وجود الله، إنما تصل إلى الله بحقيقة الوجود ذاته وبواسطة مفهوم الوجود. وقد أطلقوا على الفئة الأولى اسم البراهين الإنية، وعلى الفئة الثانية البراهين اللمية أو شبه الإنية. ويعد برهان الصديقين الذي أشار إليه الشيرازي من الفئة الثانية، إلا أنه أفضل البراهين لإثبات البارئ عز وجل، لأنه يُستدل بذات الله على ذات الله، ولا يُستدل بشيء خارج الحق تعالى على ذاته ووجوده. «ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه يقتضي ذاته مطلقًا من غير احتياج إلى جاعل يجعل نفسه، ولا قابل يقبله»[1]. وعليه ثبت وجوده تعالى بذاته دون حاجة إلي شيء آخر يثبت وجوده، إلا أن حقيقة ذاته تعالى مجهولة للجميع؛ لأن ذاته تعالى لا يمكن تعقلها وإدراكها من قِبل البشر، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الذات لها صفات معلومة، وكل صفة من هذه الصفات لها دلالات خاصة عند إطلاقها على الله تعالى، لا يُشاركه فيها أحد غيره؛ لأن كل ما هو متصل بالله تعالى في صفاته لا يشبه شيئًا من مخلوقاته، فهو سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى، الآية: 11]. وبهذا يرى الشيرازي أننا «لا نعرف حقيقة البارئ بكنه، بل بخواص ولوازم إضافية أو سلبية»[2]. وسوف نتعرض إلى تقسيم الصفات الإلهية حسب وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة، وموقف الشيرازي

---

(1) الشيرازي: سه رسائل فلسفى، "المسائل القدسية" ، ص: 198. الأسفار، ج6، ص: 55. ص: 271. المبدأ والمعاد، ص: 16 .

(2) الشيرازي: الأسفار، ج8، ص: 274.

منهما، وهي الصفات التي حددها المعتزلة في صفة الكلام والخلق والإرادة من الصفات الفعلية، وأما صفة القدرة فتعد من صفات الذات. وأما الأشاعرة فقد حددوا صفات الفعل في الخلق والرزق والعدل والإحسان، أما صفة الكلام والقدرة والإرادة فتعد عندهم من صفات الذات؛ وهذا ما ذهب الشيرازي إليه أيضًا، أما الصفات الفعلية عنده فهي كالخالقية والرازقية والمبدئية والمبدعية.

إلا أننا قد لاحظنا عند كل من المعتزلة والأشاعرة والشيرازي أن صفة القدرة عند حديثهم عنها تكمن ضمن الفعل الإلهي، حيث فسروها وعرفوها من خلاله، وأيضًا الإرادة والكلام عندهم؛ حيث عد الشيرازي أن «معرفة أفعاله تعالى بحر متسع الأطراف، ولكل أن يخوض فيه، ويسبح في غمراته بقدر قوة سباحته؛ لكن لا يبالى بالاستقصاء لأنه مرتبط بالصفات، كصفات الذات، وليس في الوجود إلا ذاته وصفاته وأفعاله»[1]. لأن صفاته تعالى عين ذاته، وكمالاته الفعلية التي هي مبادئ أفعاله. كالقدرة والإرادة والرحمة والجود. غير زائدة على ذاته، فهو بنفسه قادر مريد خالق لمايشاء، فاعل لما يريد[2]. وبناء على ذلك، فإن الصفات الذاتية لها علاقة اتحادية مع الصفات الفعلية، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «فعله ليس إلا إضافته القيومية المصححة لجميع الإضافات له، مثل العالمية والقادرية[3]، والمريدية والكلام والرازقية والسمع والبصر وغيره، فله إضافة واحدة فقط [وهي القيومية] يصحح جميع إضافات الفعلية، كما أن له ذاتًا واحدة يصحح جميع الكمالات الوجودية»[4]. وبناء على ذلك، آثرنا أن نجعل كلاً من صفة القدرة والإرادة والكلام ضمن صفاته الفعلية، من خلال المعنى

(1) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 65 .

(2) المصدر السابق: ص: 98 .

(3) ويقصد بالعالمية والقادرية المعنى الانتزاعي، لأن العلم مثلاً عنده «يطلق تارة على الأمر الحقيقي، وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري، أعنى العالمية، هو يشتق منه العالم والمعلوم». (الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 150. ج4، ص: 12. انظر: سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 68).

(4) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 42.

الانتزاعي لتلك الصفات؛ أي من خلال متعلقات الصفات الذاتية مع الصفات الفعلية كالقدرة والمقدور.

وسوف نتطرق إليها بدراسة في الفصل الرابع الذي يختص بمسألة الأفعال الإلهية ودلالاتها المختلفة.

وعليه يمكن معرفة ذاته تعالى من خلال معرفة صفاته وأسمائه، لأن هذه الصفات والأسماء لها دلالة على ذاته تعالى. وفيما يلي نشير إلى أسماء الله تعالى وصفاته عند كل من المعتزلة والأشاعرة وموقف الشيرازي منهما.

أسماء الله تعالى:

إن لله أسماء هي أحسن الأسماء لدلالتها على التمجيد والتقديس: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف، الآية: 180] وإن الله تعالى واحد أحد له الأسماء الحسنى المتعددة، وتعدد الأسماء لا يدل على تعدد الذات، وإنما يدل على أن كمالات الله لا تتناهي، وبذلك «يمكن القول بأن أسماء الله تعالى كثيرة والمسمى[الذات] ليس بكثير، فالاسم إذن غير المسمى»[1]، وهنا ظهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول الاسم والمسمى[2]. أي الاسم والذات، هل الاسم عين المسمى أو غيره؟.

فقد اختلف كل منهما في ذلك، حيث ذهبت المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى، وغير التسمية[3]. كما أجمعت على أن صفات الله تعالى

---

(1) محمد أحمد عبدالقادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 110.

(2) تعريف الاسم من حيث الاصطلاح هو عبارة عن اللفظ المخصوص الذي يطلق على الذات، أو هو الكلمة الملفوظ بها، والمكونة من حروف إذا كتبت ومن أصوات إذا سمعت0أما المسمى فهو ذات الشيء، وأما جعل هذه الألفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح فهو التسمية. (محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 106. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 311).

(3) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 253. عبدالرحمن الأيجي: المواقف في علم الكلام، ص: 333. الباقلاني: التمهيد، ص: 258. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 311. محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 108.

وأسماءه هي أقوال وكلام، نقول إنه الله عالم قادر حيٌ أسماء لله وصفات له[1]، بينما ذهبت الأشاعرة إلي أن الاسم هو المسمى، عين المسمى[2]، ويقع الخلاف بينهما في أن الاسم هل هو المسمى نفسه أو غيره، ولا شك في أن النزاع ليس في اللفظ، بل في مدلول الاسم، هل هو الذات من حيث هي هو أو غيره؟[3].

ويرجع السبب في ظهور هذه المشكلة بين المعتزلة والأشاعرة إلى موقف كل فريق بصدد "كلام الله". فالمعتزلة يعدون الله قديمًا بينما كلامه محدثًا . وقد سمعه موسى من تجاه الشجرة . ومن ثم كان الاسم وهو المتكلم غير المسمى، أي الذات أو الله تعالى، ويكون الاسم مرتبطا بالكلام المحدث بينما المسمى وهو الله قديم. أما الأشاعرة فإنهم يصفون كلام الله بالقدم . ويقصدون به الكلام النفسي . فيكون المتكلم على الحقيقة عندهم هو الله، ومن ثم فإن الاسم «الله» هو المسمى «المتكلم»[4]. وقد قسم كل من الأشعري والبغدادي[5]، أسماء الله تعالى إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول، ما هو نفس المسمى ، مثل الله الدال على الذات، والواحد والغنى والأول؛ والقسم الثاني، ما هو غيره، وهو

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 198. القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، ج5، "الفرق غير الإسلامية"، ص: 191. ص: 198.

(2) عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 333. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 253 .255. الباقلاني: الإنصاف، ص: 60، 61. ص: 74. التمهيد، ص: 258. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 311. محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره، ص: 108.

(3) عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 333.

(4) محمد أحمد عبدالقادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 108 0انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 311.

(5) عبد القاهر البغدادي: هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، فقيه شافعي، كان عالمًا بالفقه والأدب والنحو والشعر وعلم الحساب وعلم الكلام، تتلمذ على يد أبي إسحق الاسفرابيني، توفي بمدينة إسفرابين في سنة (429 هـ). (ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1970م، ج3، ص: 203).

مشتق من أفعاله كالخالق والرازق والعادل؛ والقسم الثالث؛ لا هو ولا غيره، وهي أسماء قائمة بذاته، كالعالم والقادر والحيّ والسميع والبصير، وكل ما يدل على الصفات القديمة[1]، أي أسماء تعود إلى ذاته، وأسماء تعود إلى معانٍ قائمة به، وأسماء تعود إلى أفعاله. ولقد اتفق معهم أبو بكر الباقلاني الذي أدمج القسمين الأخيرين في قسم واحد[2]، حيث يرى وغيره من الأشاعرة أن الاسم هو المسمى، وهو عكس ما ذهبت إليه المعتزلة بأن الاسم غير المسمى، بمعنى أن الاسم الدال على الذات ليس هو الذات نفسها. وبناء على ذلك انتقدهم الباقلاني واعتمد في الرد عليهم على قول اللغُويين، وعلى الآيات القرآنية في تعزيز رأيه[3]، إذ يقول: إن الاسم هو المسمى بعينه وذاته، والتسمية الدالة عليه تسمى أسماء على سبيل المجاز. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى، الآية: 1]. حيث يرى الباقلاني أن المسبح هو الله تعالى، لا قول من يقول التسبيح، إذ يجوز أن يسبح باسم الله، ويجوز أن يسبح به فقط، أي الله نفسه[4]. إلا أن الأشعري يرى أن التسبيح للذات دون اللفظ[5]، كما قدم لنا الباقلاني أدلة كثيرة، تعزز رأيه بأن الاسم عين المسمى وليس غير المسمى.

وأما الأدلة التي ذكرها الباقلاني فمنها، ما يدل على أن الاسم قد يكون هو المسمى، قوله تعالى: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءً سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ﴾ [يوسف، الآية: 40]. فأخبر أنهم يعبدون أسماءً، وهم إنما عبدوا الأشخاص دون الكلام والقول الذي هو

---

(1) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 252 ، 253. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 338. عبد الرحمن الإيجي: الموقف، ص: 333. انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 129.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 261. انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 98 ، 99.

(3) المصدر السابق: ص: 258 . 261. انظر: المرجع السابق: الجزء نفسه، ص: 98.

(4) الباقلاني: الأنصاف، ص: 60. التمهيد، ص: 260 ، 261.

(5) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 253.

التسمية، فدل ذلك على أن الاسم الذي ذكره هو نفس المسمى[1]. وله دليل آخر من ناحية اللغة وهو قول الشاعر لبيد:

إلى الْحَوْلِ ثُم اسْمُ السِلاَمِ عَلَيْكُمْا وَمَنْ يَبْكِ حَوْلاً كَامِلاً فَقَدِ اعْتَذَرْ.

وإنما أراد باسم السلام نفسه، فيكون الاسم هو التسمية التي هي قول المسمي وقد جعل نفس المسمى، وإن كان شخصًا أو عرضًا، هو الاسم وليس القول.

ومن قال: إن لبيد إنما أراد بقوله «ثم اسم السلام عليكما» ثم اسم الله عليكما، السلام اسم من أسماء الله تعالى معني؛ لأن السلام وإن كان اسمًا من أسماء الله، فليس هو الذي يُراد بالقول «سلام عليكم».. وإنما يراد به التحية في مثل هذا الكلام، واسمها هو هي[2].

موقف الشيرازي من أسماء الله تعالى:

يشير الشيرازي إلى ذلك الخلاف بين المتكلمين قائلاً: «إن المراد بكون الاسم هو عين المسمى ما هو، وليس كما توهم بعضهم أن النزاع في قولهم إن الاسم عين المسمى أو غيره راجع إلى اللفظ ضرورة»[3]. مثل اللفظ زيد، إن كان المراد به حروفه الملفوظة فإنها غير زيد ذاته، بل مجرد اللفظ زيد، وإن كان يقصد باللفظ زيد ذاته الشخصية فهي عينه. ومن هنا يقوم الشيرازي بتحليل الاسم أو اللفظ من حيث المفهوم أو المدلول من خلال الخصائص المميزة له؛ فمثلا اللفظ الإنسان، فمفهومه هو الكائن الذي يتميز بالنطق والتفكير، وهي من خصائص الذاتية، وبهذا تكون عينه، لأنها محمولة عليه حملاً بالذات. وأما تميزه بالضاحك والماشي فإنها من خصائص العرضية، وبهذا تكون عينه بالعرض غيره بالذات، الذي يصطلح عليه الحمل بالعرض.

---

(1) الباقلاني: التمهيد، ص: 261. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 253.

(2) المصدر السابق: ص: 258 ، 259. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 253 ، 254.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1 ص: 405 ، 406.

ويعرف الشيرازي مصطلح الحمل بالهوهو مطلقًا، وهو عبارة عن الاتحاد في الوجود؛ وهو ينقسم إلى الحمل بالذات والحمل بالعرض، وبذلك فقد صح قول الأشاعرة إن الاسم عين المسمى، إذا أريد به المفهوم المشتق الذاتي أو العرضي، لكن أراد بالعينة الاتحاد بالعرض، وصح أيضًا قول المعتزلة إنه غير المسمى، إذا أريد به المفهوم العرضي أو المغايرة بحسب المفهوم دون الوجود(1).

وهنا يتفق الشيرازي مع رأي كل من المعتزلة والأشاعرة، ويُبين أن الرأيين لا خلاف بينهما، إلا أن الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود، بمعنى أن هذه المعاني سواء كانت ذاتية أو عرضية هي غير الوجود بالحقيقة جعلاً ووجودًا، لأنها معقولات بتعقُّل بتبعية الوجود، وليست هي موجودات عينية، ولا داخلة في الوجود ولا مجعولة ومعلولة، ولا معلومة بالذات، ولا متقدمة ولا متأخرة، وليس الوجود صفة لها، لا حقيقية ولا انتزاعية، بل العكس أولى، لأنها معدومة العين معلومة الحكم والأثر، كالإظلال والأمثلة(2).

كما أن الشيرازي ينتقد المتكلمين في تعريفهم للاسم بأنه «لفظ موضوع في اللغة بازاء معنى من المعاني»(3). ويدل على ذلك أمور منها: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف، الآية: 180]. فقد وصفت الأسماء بالحسنى تشريفاً لها من خلال مدلولاتها ومعانيها، وليس من خلال الألفاظ، لأن ليس هناك تفاضل أو فرق بين الألفاظ فيما بينها، ولكن يمكن الفرق والتفاضل في معانيها ومدلولاتها.

أما الأمر الآخر ففي قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى، الآية: 1]. حيث يرى الشيرازي أن المقصود بالاسم هو مما يسبح به لا مما يسبح

---

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 406، 407. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 70، 71.

(2) المصدر السابق: ج1، ص: 407. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 71.

(3) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 40.

له[1]، وبذلك يختلف مع الأشعري الذي يرى أن المقصود بالتسبيح هو الذات الإلهية وليس الاسم. كما يختلف أيضًا مع الباقلاني الذي أجاز التسبيح للذات، إلا أنه اتفق معه في التسبيح للاسم، حيث يقصد الشيرازي بالتسبيح الاسم المعلوم للذات الإلهية، وليست الذات الإلهية المقصودة بالتسبيح. ومن هنا يتبين أن الاسم هو ما يدل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران، كما يدل على وجود الذات ويشير إليها. وبذلك لا يمكن أن يقال: يسبح الله ، وإنما يقال يسبح لله أو سبح اسم ربك[2].

ويبين لنا الشيرازي أن الاسم هو ما يعرف به حقيقته وحده، كمفهوم الحيوان الناطق العاقل على سبيل المثال ليكشف لنا عن حد الإنسان وماهيته، فقد يكون للشيء مفاهيم كثيرة، وهي جميعها موجودة بوجود واحد. كمفاهيم الجوهر والجسم والناطق والحساس وغيرها، فعلى الرغم من كثرتها بحسب المعنى، فهي تصدق على حد الإنسان، وأنها موجودة بوجود واحد في ذاته[3]. وبذلك يكون الاسم «هو المعنى المحمول على الذات»[4].

كما يفرق الشيرازي بين الاسم والصفة قائلاً: «إذ الذات معتبرة في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفة لأنها مجرد العارض»[5]، وبهذا يكون الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين الأبيض والبياض، الاسم كالأبيض والصفة كالبياض؛ أو الفرق بين العرضي والعرض، وما يؤخذ لا بشرط شيء هو العرضي، وما يؤخذ بشرط لا شيء هو العرض، إذ قد يراد من الصفة معنى لا يحمل على الذات، يقال له العرض، ويراد من الاسم معنى يصحّ أن يحمل على الذات ويقال له العرضي، فيكونان متُحدين بالذات متغايرين بالاعتبار. وبذلك يكون المسمى واحدًا، أي الذات والأسماء

(1) المصدر السابق: ، ص: 41.
(2) محمد أحمد عبدالقادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 105 .116.
(3) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 41.
(4) المصدر السابق: الصفحة نفسها.
(5) المصدر السابق: ص: 41. المظاهر الإلهية، ص: 81.

الكثيرة، وهي عبارة عن محمولات عقلية؛ وهي علامات ومعرفات للذات الموسومة بها[1].

وهذا ينطبق على الذات الإلهية، إذ لها أسماء وصفات كثيرة، وعلى الرغم من الاختلاف القائم بينها من حيث الدلالة، إلا أنها متحدة من حيث الوجود في الذات الإلهية الأحادية، وبذلك تكون الصلة أو العلاقة بين الاسم والصفة والذات علاقة اتحادية، لأن لا وجود للاسم والصفة بدون وجود الذات التي توصف بها، فهناك «فرق بين مفهوم الشيء ووجوده، فالمغايرة المتعلقة بالمفهوم لا تنسحب إلى المغايرة في الوجود.. تكون صفات الباريء من قدرة وإرادة وسمع وبصر.. كلها ذات واحدة، ووجود واحد.. فتعدد هذه الصفات لا يعنى تعددًا في وجوداتها»[2]. وذلك يمكن أن نقيسه بالنفس الإنسانية، فالنفس وجودها واحد، وصفاتها متعددة، فإذن الصفات موجودة بوجود النفس، فهي واحدة بوجودها. وهذا يتمثل في الاسم - الله - عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات للذات المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلاِ تجليات ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود[3].

كما يميز الشيرازي بين الأحد و الواحد، حيث يرى أن الأحد هو الذات وحدها بدون كثرة فيها، وهو الموجود من حيث هو هو وجود، بلا قيد عموم وخصوص؛ وأما الواحد فهو الذات مع الصفة. فعبّر عن حقيقة الذات المحضة غير المعلومة الإلهية بـ «هو»، وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات، ولذلك اتحدت الذات مع جميع الصفات، لكي تكون دليلاً لمعرفته، كما تدل أيضًا على أنها عين الذات وحدها في الحقيقة، كما وصفها بالأحديّة ليدل على أن الكثرة الاعتباريّة ليست بشيء في الحقيقة،

---

(1) المصدر السابق: ص: 41. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 405. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات، ص: 70.

(2) ادريس هاني: ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، دار الغدير، الطبعة الأولى، بيروت، 2000 م، ص: 269.

(3) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 73.

وما أبطلت وحدته، ولا أثّرت في وحدته، بل الذات الواحديّة بعينها الذات الأحديّة بحسب الحقيقة[1].

وعليه فالأسماء الحسنى وصفات الله لا يتنافيان ولا يتعارضان، فالاسم والصفة هنا بمعنى واحد، وأنهما يدلان على الذات الإلهية، إلا لفظ ـ الله ـ فهو اسم وليس صفة، وهو يدل على الذات الإلهية دلالة مطلقة. وهو الخاص بذاته تعالى، لا تطلق على غيره، وبه تعرف جميع الأسماء والصفات؛ فيقال مثلاً: الرحمن من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الرحمن[2]. وبذلك يرى الشيرازي «أن اسم الله تعالى يجمع الأسماء كلها، لأنه عبارة عن مقام الألوهية المنعوته.. ومسمّى الله ـ يشمل مسمّى الأسماء كلها»[3]. ويقول أيضًا «الله هو اسم الذات مع جميع الصفات، دل بالإبدال على أن صفاته ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الذات، لا فرق إلاّ باعتبار العقلي»[4]. وبذلك يكون الله اسم للذات الإلهية باعتبار جامعيته لجميع الأسماء والصفات الكمالية، وأن هذه الأسماء والصفات مع الذات ومصاحبة لها، وبهذا تبقى الذات واحدة، غير منقسمة، ومفردة بالأزلية[5].

تقسيم الصفات :

تنقسم الصفات الإلهية إلى قسمين هما :

1 ـ صفات الذات:

وهي التي يوصف بها تعالى ولا يصح اتصافه بأضدادها في أي حال

---

(1) الشيرازي: تفسير سورة التوحيد (2)، ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهيين، ص: 445. المظاهر الإلهية، هامش، ص: 76. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات، ص: 31.

(2) محمد سيد المسير: الإلهية في العقيدة الإسلامية، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999 م، ص: 122.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 407. أسرار الآيات، ص: 43. الشواهد الربوبية، ص: 43.

(4) الشيرازي: تفسير سورة التوحيد(2)، ضمن مجموعة رسائل فلسفي، ص: 444.

(5) القاضي عبدالجبار: المنية والأمل، ج2، ص: 112.

من الأحوال، ولا تنفك عنه، ويندرج تحت الصفات الذاتية نوعان من الصفات هما: الصفات الثبوتية التي تعني ثبوت الصفة للذات وتلازمها، كالعلم والحياة والقدرة، وتعرف بصفات الجمال، وأخرى صفات سلبية، وهي تنفي عنه صفة ما، فتنزهه تعالى عن جميع النقائص، أي أنه لا شريك له، وليس بجوهر، وليس بعرض، وليس بجسم، وهي تعرف بصفات الجلال.

2 ـ صفات الفعل:

وهي الصفات التي تتصف بها الذات عند صدور فعل ما عنها، ويصح اتصافه بأضدادها وهي لا تلازمها ملازمة صفات الذات، كالخالق[1].

تقسيم الصفات عند المعتزلة:

قسم المعتزلة الصفات الإلهية إلى صفات الذات وصفات الفعل[2]، وصفات الذات هي التي «لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالقول عالم لا يوصف بالجهل، ولا بالقدرة على أن يجهل»[3]. أي بمعنى أن الله تعالى يتصف بها ولا يصح اتصافه بأضدادها في أي حال من الأحوال، ولا تنفصل عنه أبدًا، بمعنى تلازمها له، كالعلم والقدرة والحياة، «وأن الدلالة على كونه تعالى موجودًا أنه عالم وقادر، والعالم والقادر لا يكون إلا موجودًا»[4].

أما صفات الفعل فهي التي «يجوز أن يوصف الباري بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف الباري بضدها من الكراهة وبالقدرة

---

(1) ناصر مكارم الشيرازي: دروس في العقائد الإسلامية، المؤسسة الإسلامية للترجمة، الطبعة الأولى، إيران، 1377ش، ص: 53. المعارف، تعريب جعفر صادق الخليلي، دار الروضة، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ص: 48.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 107.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 508.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 139. انظر: سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م، ص: 291.

على أن يكره.. وقد يوصف بالمضادِّ من كلامه كالأمر والنهى»[1]، أي بمعنى أن الذات تتصف بها عند صدور فعل ما عنها، ولا يوجد مانع من أن تتصف هذه الذات بأضدادها كالمتضاد من كلامه، كالأمر والنهى؛ وعليه فهي لا تلازمها ملازمة صفات الذات، وذلك مثل صفة الكلام والخلق والإرادة.

وقد فسر أبو علي الجبائى الوصف لله بأنه كريم، بمعنى أن قولنا: الله كريم إما أن يطلق على أنه صفة ذات، أو على أنه صفة فعل. فإن كان صفة ذات فكريم معناه: عزيز، وإن كان صفة فعل فكريم معناه: جواد[2]، ويرى أن صفات الذات هي القدرة والعلم وهي قديمة[3]. كما يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن هناك صفات إما أن ترجع إلى الذات أو ترجع إلى الفعل، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين؛ أحدهما: يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا قادر عالم حيٌ سميع بصير، والآخر: يرجع إلى النفي أي السلب، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن، وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى نوعين أيضًا؛ أحدهما يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا خالق رازق محسن متفضل، والآخر يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب[4]. ومن ثم اعتبر المعتزلة أن الصفات عين الذات، أو هي هي الذات، وليست زائدة على الذات على رأي الأشاعرة، إذ يقول العلاف «إنه تعالى عالم بعلم هو هو»[5]، أي عالم بعلم، وعلمه ذاته، وهذا يعنى إثبات صفة هي بعينها ذات[6]، ويقول أيضًا القاضي عبد الجبار «إنه تعالى عالم لذاته»[7]. وبين أنه تعالى لو كان حيًا بحياة أو عالمًا بعلم

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 508، 509.

(2) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 290.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 107.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 238. ص: 196، 197. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 407.

(5) المصدر السابق: ص: 183. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 412.

(6) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 133.

(7) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 183. ص: 203. عبد الرحمن =

لوجب أن يكون الله تعالى جسمًا[1]. وبذلك أثبتوا مبدأ التوحيد، من خلال توحيدهم بين الذات الإلهية وبين صفاته تعالى، إذ ليس هناك ذات وصفات متميزة عن الذات، فالله مثلاً قادر بقدرة وقدرته ذاته، وعالم بعلم وعلمه ذاته[2]، وعليه لا يترتب على ذلك تعدد القدماء؛ ومن ثم اعتبروا الصفات ذات اعتبارات ذهنية.

وقد نفى المعتزلة جميع الصفات الأزلية عن الله تعالى، حيث قالوا «ليس له قدرة ولا علم ولا حياة ولا رؤية»[3]. وذلك لتنزيهه سبحانه وتعالى، وخوفهم من الوقوع في القول بالتشبيه، وعليه نفوا الصفات؛ ومن هنا اتهموا بأنهم معطلة، ولكن تعطيلهم إنما هو تعطيل نسبي وليس مطلقًا[4]. وقالوا أيضًا بالصفات السلبية التي تنزه عن كل شبيه أو ند أو ضد، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى، الآية: 11]، وأنه يتصف بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله[5].

تقسيم الصفات عند الأشاعرة:

يقسم الأشاعرة الصفات الإلهية إلى صفات ذاتية، وصفات فعلية، وصفات سلبية. حيث ذهب الباقلاني إلى أن «صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء»[6]، وهي قديمة بقدمه وموجودة

= بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 412.

(1) المصدر السابق: ص: 200 ، 201. عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج1، ص: 284.

(2) فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 182.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 334.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 38. نهاية الأقدام، ص: 127..13 عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 208.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 155، 156. محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 157 .159.

(6) الباقلاني: التمهيد، ص: 298. الإنصاف، ص: 192. عبد الفتاح فؤاد: الفرق =

بوجوده[1]. وأما صفاته الفعلية فهي «الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها»[2]. وأما صفاته السلبية فهي أنه ليس «بذي صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض، ولا يشبه خلقه ولا يشبهونه»[3].

وقد ذهبت الأشاعرة إلى أن الصفات الحقيقية القديمة الزائدة على ذات الله تعالى القائمة به، لا هي هو ولا هي غيره، وهذا ما يؤكده الأشعري قائلاً: «الباريء تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيٌ بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع.. وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال هي هو ولا غيره»[4]. وهنا يظهر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، حيث اعتبر المعتزلة الصفات عين الذات، دون أن يفرقوا بين صفات الذات و صفات الفعل وصفات السلب، وهم يوحدون بين الذات والصفات، بينما الأشاعرة اعتبروا الصفات الذاتية هي الزائدة على الذات، أي هي ليست هو، وليست غيره، وبهذا يميزون بين الذات والصفات، أما بقية الصفات فلم يحددوا هل هي عين الذات أو أنها زائدة على الذات.

موقف الشيرازي من تقسيم الصفات:

يقسم الشيرازي الصفات الإلهية إلى نوعين هما، الصفات الذاتية والصفات الفعلية؛ وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة، الآية: 255]. إذ يرى أن الحي والقيوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، لأن الحي مشتمل على جميع

= الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج1، ص: 290.

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص: 73. ص: 145 0البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 334.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 299. الإنصاف، ص: 192. عبدالفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 291.

(3) الباقلاني: الإنصاف، ص: 192. التمهيد، ص: 300. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 51.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 82. عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 279. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 51. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 258 ، 259. أحمد صبحي: في علم الكلام: ج2، ص: 62.

الصفات الذاتية، فيدل على وجوب الوجود ووجوب الإيجاد، وصفاته الذاتية كالإرادة والقدرة والسمع والبصر. وأما القيوم ومعناه مبالغة في القيام لإدامة الموجودات على وجه التمام عدة ومدة وشدة، فهو مشتمل على جميع الصفات الفعلية كالخالقية والرازقية والكرم والجود واللطف والرأفة والرحمة والإبداع والتكوين والإنشاء والإعادة وغير ذلك من صفات الفعل[1].

كما استخرج الشيرازي تقسيمًا آخر للصفات من خلال قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن، الآية: 78]. فصفة الجلال، هي ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، وتنزه عن النقائص والإعدام، فإن الله مجرُّد، مقدُّس عن جميع ضروب التركيب في أي ظرف كان، لأن التركيب يستلزم الإمكان وينافي الوجوب، والواجب تعالى كما أنه واجب بالذات - بحسب الواقع - فكذلك هو واجب الوجود في جميع الشؤون والجهات، فيتقدّس عن الكثرة والتركيب؛ كما أنه ليس بجوهر، إذ لا ماهية له، ولا بعرض لحاجته إلى موضوع، وأنه لا ماهية له سوى الوجود الصرف المقدس عن الجنس والفصل والنوع والكلي والجزئي، بل ماهيته وجوده ووجوده وجوبه. وهي تعرف بالصفات السلبية كالقدوسية والفردية والأزلية، وهي ترجع جميعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى[2]. لأن كمال وجوده أن يسلب عنه النقائص، وهو يرجع إلى سلب السلب، وسلب السلب إيجاب، وبهذا يكون «الإيجاب والسلب شيئًا واحدًا»[3] بمعنى أن صفاته السلبية في نهاية الأمر ترجع إلى الصفات الثبوتية، لأن الله الواحد الأحد الصمد، فلا تكثر في ذاته، وإن تكثرت واختلفت صفاته[4]، وبذلك

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 44.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 118. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 331 - 335. المظاهر الإلهية، ص: 38. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 517 ، 518. إبراهيم الموسوي الزنجاني: نهاية الفلسفة الإسلامية، ص: 76.

(3) الشيرازي: المشاعر، ص: 50.

(4) إبراهيم الموسوي الزنجاني: نهاية الفلسفة الإسلامية، ص: 76.

يكون الله تعالى «بسيط الحقيقة وواحد في ذاته، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[1].

أما صفة الإكرام فهي ما تكرمت ذاته بها وتجملت، وهي ما تعرف بالصفة الثبوتية، وقد قسمها إلى قسمين: أحدهما صفات حقيقية كمالية محضة، كالعلم والقدرة والحياة، وأنها جميعًا ترجع إلى صفة واحدة هي وجوب الوجود. والأخرى صفات إضافية محضة ، كالخالقية والرازقية والمبدئية والمبدعية، وهي ترجع جميعها إلى إضافة واحدة ، وهي إضافة القيومية ؛ وهي ما يطلق عليها صفات الفعل[2].

ويرى الشيرازي أن وجود هذه الصفات فيه تعالى كوجود ذاته بذاته، فهي وإن تغايرت مفهوماتها، لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد. ويؤيد قوله ذلك بما ينقله عن الشيخ الرئيس بأن «الأول (تعالى) لا يتكثر لأجل تكثّر صفاته لأن كل واحدة من صفاته إذا حققت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته، وتكونان واحدة، فهو حيٌ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حيٌ، وكذا في سائر صفاته»[3]، وهذا يوضح مدى تأثر الشيرازي بابن سينا.

ونلاحظ هنا أن تقسيم الشيرازي للصفات أقرب من تقسيم المعتزلة عنه من الأشاعرة ، الذين حددوا تقسيمهم للصفات إلى ثلاثة أنواع هي: صفات الذات، وصفات الفعل، وصفات السلب.

كما أن هناك تقسيمًا آخر للشيرازي يندرج تحت الصفات الثبوتية، فقد قسمها إلى أربعة أقسام، وهي «إما محسوسة وإما معقولة، وكل منهما إما عين الموصوف أو غيره، فهذه أربعة. الأول كالمتصل للجسم، والثاني

---

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 339. المظاهر الإلهية، ص: 199.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 118. 120. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 331. المظاهر الإلهية، ص: 83. السبزواري: شرح المنظومة، ج3، ص: 542، 543. محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 345 ، 346.

(3) المصدر السابق: ج6، ص: 120. ابن سينا : التعليقات، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم ـ إيران، 1379 ش، ص: 53 .

كالأسود له، والثالث كالعلم للعقل، والرابع كالعالم للإنسان البشرى»[1].
إلا أن الشيرازي يرفض أن يتصف الله سبحانه وتعالى بهذه الصفات، لأنه أجل من أن يناله الحس، وبذلك يرفض أقوال المجسمة والمشبهة من المتكلمين الذين وصفوه سبحانه وتعالى بالصفات المحسوسة، كما يرفض من قبيل الصفات الزائدة كما يقوله الأشاعرة[2]، «لأن الواجب كله وجود لا يعتريه العدم، وكمال لا يناله النقص، ووجوب لا يضاف إليه الإمكان، وفعل لا يتصف بالقوة. وهو فوق هذا وذلك خير محض؛ لأنه غير متناه في وجوديته، فصفاته الجمالية هي عين ذاته»[3].

الصفات عين الذات :

أما رأى الشيرازي في الصفات هل هي عين الذات أو زائدة عن الذات؟. فقد استفاد الشيرازي من تقسيمه للصفات السابق ذكرها في تحديد أيها التي تتصف بأنها عين الذات أو زائدة عنها ؛ لأن المعتزلة وصفوا الصفات بصفة عامة، سواء كانت ذاتية أو فعالية أو سلبية بأنها عين الذات على السواء، أما الأشاعرة فوصفوا الصفات الذاتية فقط بأنها زائدة على الذات.

بينما نجد الشيرازي يرى أن الصفات الثبوتية الحقيقية هي عين الذات، ويرفض أن تكون زائدة عنها، وعلى ذلك ينتقد فيها الأشاعرة قائلا : «إن جميع صفاته الحقيقية يجب أن تكون عين ذاته، لأن من كان كماله بنفس ذاته فهو أفضل وأشرف ممن كماله بصفة زائدة أو بأمر زائد، والعقل يحكم بهذه ضرورة، لعدم افتقاره إلى ما يزيد عليه، ولـم كان من اللوازم لأن الذات سابقة عليها، فيكون ما بهاؤه وكماله بما يتأخر عن ذاته، مفتقرة في حد ذاته إلى ما يزيد على ذاته، وكل مفتقر في ذاته إلى غيره فهو ممكن، فلا يكون واجب الوجود بذاته، هذا خلف»[4]. وبهذا ظهر أن معنى كون

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 123. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 106.
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 123، 124.
(3) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 106.
(4) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 403.

صفاته تعالى عين ذاته.

وقال أيضًا «إن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى، وإن تغايرت مفهوماتها، وإلا لكانت ألفاظها مترادفة»[1]. وبذلك تكون صفاته الحقيقية عين ذاته، لأن ذاته من حيث حقيقته مبدأ لا تنزع الصفة عنه، ومصداق لحملها. كما أن الصفات الحقيقية لا تكثر ولا تعدد، ولا يكون فيها اختلاف، إلا بحسب المفهوم والتسمية. فيكون علمه حقيقة العلم وقدرته حقيقة القدرة، وبهذا تكون صفاته تعالى عين ذاته من حيث وجودها وحقيقتها بعينه وجود الواجب وحقيقته؛ فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعددالواجب. بل هناك وجود واحد لكل من الذات والصفة، لا تمايز بينهما، وهي واحدة بالهوية والوجود، ولكن الواجب لا ماهية له إذ لا جهة إمكانية فيه، فإذن الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهوية والوجود[2].

وبذلك نجد الشيرازي يتفق مع المعتزلة في قولهم بأن الصفات عين الذات، ويرفض ما ذهبت إليه الأشاعرة بأنها زائدة على الذات، إلا إذا كان المقصود من قولهم ذلك نفي الوجود الزائد للصفات الإلهية فهم مصيبون في ذلك[3]. كما ينتقد الشيرازي المعتزلة في نفيهم للصفات قائلاً: «ولا كما قالت المعتزلة من نفي مفهوماتها رأسًا وإثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها»[4]، إذ يرد الشيرازي عليهم قائلاً: «كمال التوحيد نفي

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 120. أسرار الآيات، ص: 39 ، 40.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 74. الأسفار، ج6، ص: 124. ص: 142. أسرارالآيات، ص: 38. 40. المظاهر الإلهية، ص: 83. انظر: جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 106، 107. السبزواري: شرح المنظومة، ج3، ص: 552 ، 553. محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 347. رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 385 ، 386.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 403.

(4) الشيرازي: العرشية، تصحيح وتعليق فاتن محمد خليل دكار، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م، ص: 16. المشاعر، ص: 54. الشواهد الربوبية، ص: 38.

الصفات عنه، ليس المراد نفي معانيها عن ذاته، وإلا يلزم التعطيل، وهو كفر فضيح، بل معناه نفي كونها صفات زائدة على الذات بحسب الوجود والحقيقة، فعلى هذا صح قول من قال: [المعتزلة] إن صفاته عين ذاته، وصح قول من قال: [الأشاعرة] إنها غيره»[1]. كمايقول أيضًا «كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، أراد به نفى الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية، والأوصاف الإلهية من قيام أمر زائد بذاته (تعالى) فرض أنه صفة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية، مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة، فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود»[2].

ومما تقدم نلاحظ أن نفي الصفات عند المعتزلة وقع على الصفات الذاتية دون الصفات السلبية، إذ قالوا «ليس له قدرة ولا علم ولا حياة ولا رؤية»[3]. وذلك ما يؤكده الشيرازي في تلك النصوص؛ وهنا يكمن الخطأ الذي وقع فيه الدكتور جعفر آل ياسين حيث يذهب إلى أن نفي الصفات وقع على الصفات السلبية، إذ يقول «مما تجدر ملاحظته، أن نفي الصفات عن الواجب أو ما يسمى بالصفات السلبية، ليس معناه أن الصفات غير متحققه في البارئ - و إلاّ لزم التعطيل - بل المقصود من هذا أن نعته ووصفه كليهما يوجدان بوجود واحد وهو وجود الذات»[4].

كما أن الشيرازي ينتقد الأشاعرة في قولهم بأن الصفات زائدة على الذات، وذلك لعدة أمور قائلاً:

1 - «إن الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 40.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 140 - 142.
(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 114 ، ص: 334.
(4) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 107.

الصفات الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت، فلم يكن في حد ذاته عالمًا بالأشياء قادرًا على ما يشاء، والتالي باطل؛ لأن ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات، فكيف يكون ناقصًا بذاته مستكملاً بغيره، فيكون للغير فيه تأثير، فيكون منفعلاً من غيره، وأنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال، فكذا المقدم. وأما لوازم الماهيات فهي ليست أمورًا كمالية حتى يلزم من لزومها للماهية؛ أن يستفد الماهية منها كمالاً. فيلزم الإفادة والاستفادة الموجبتان التكثر الجهتين في الذات الواحدة، بل هي أمور اعتبارية من توابع الماهية»[1].

2 ـ «إن تلك الصفات لو كانت زائدة على الذات يلزم أن يستدعى فيضانها من ذاته على ذاته لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود، فيكون ذاته أشرف من ذاته، إذ لو كفت جهة ذاته في أن يكون موجبًا لإفاضة العلم لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر، كما في أصل الوجود. كذا في سائر الصفات الكمالية للوجود، والتالي محال، لأن جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف، وكذا المقدم ولا محال لتوهم فيضانها من غيره عليه، و إلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه، وهذا أشد استحالة من الأول»[2].

3 ـ «إن بديهة العقل حاكمة بأن ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها؛ لأن تجمل الأولى بذاتها، وتجمل الثانية بصفاتها، وما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته، وإن كان ذلك الغيرصفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال؛ لأن ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات، والواجب المفيض لامحالة أكرم وأمجد من

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 133 ، 134.

(2) المصدر السابق: ج6، ص: 134.

الموهوب المفيض عليه، فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة، بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق أشرف من الذات المجردة، والمجموع معلول، فيلزم أن يكون المعلول أشرف وأكمل من علته، وهو محال بيِّن الاستحالة. فإذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهي إلى ما هو وجود قائم بذاته، علم قائم بذاته، قدرة قائمة بذاتها، وإرادة قائمة بذاتها، وهكذا في جميع صفاته الكمالية. ويجب أن يكون جميعها واجبة الوجود، وأن يكون جميعها أمرًا واحدًا لاستحالة تعدد الواجب»[1].

أما الصفات السلبية والإضافية فيذهب الشيرازي إلى أنها زائدة على الذات، قائلاً: «صفاته الإضافية والسلبية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها، وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، فإن إضافاته إلى الأشياء وإن تعددت أساميها واختلفت لكنها كلها ترجع إلى معنى واحد وإضافة واحدة هي قيومية الإيجابية للأشياء، فمبدئيتها هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس. وهكذا في جميعها و إلا لأدّى تكثرها واختلافها إلى اختلاف ذاته؛ لأنها منبعثة عن ذاته، والسلوب أيضًا يرجع جميعها إلى سلب الإمكان»[2].

كما يؤكد ذلك قائلاً: «صفاته الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم، لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات ولا يخلّ بوحدانيته كونها زائدة عليه، فإن الواجب(تعالى) ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه وعما أضيف بها إليه، وإنما علوه ومجده وتجمله بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية، أي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات، وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 134، 135.
(2) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص: 349.

الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثر ويتعدد حقيقة أو اعتبارًا وحيثية؛ لأن حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات.. فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته، فمبدئيته رازقيته وبالعكس. وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس. وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها، إذ لو اختلف جهاتها وتكثر حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مبادئها وقد علمت أنها عين ذاته تعالى»[1].

ويقول أيضًا «إن صفاته تعالى الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته، لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته، ولا أيضًا بتغيّر ذاته تعالى لأجلها، لأنها لا تختلف بحسب معانيها في أنفسها حتى توجب تكثّر اعتبارات واختلافات حيثيات في ذات الأول تعالى.. والتعدّدات والتجدّدات الواقعة فيها إنما هي بالقياس إلى الأشياء المتعلقة هي بها المتعدّدة أو المتجدّدة في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض»[2]. ومما يجدر ملاحظته أن الشيرازي يذهب إلى أن الصفات السلبية والإضافية[الفعلية]هي زائدة على الذات، وبذلك يختلف عن المعتزلة التي ذهبت إلى أنها عين الذات.

(١) علم الله تعالى:

تعد صفة العلم من الصفات الهامة التي أثارت جدلاً بين المتكلمين والفلاسفة خاصة فيما يتعلق بعلم الله للجزئيات والكليات، حيث يذهب الفلاسفة إلى أن علم الله لا يتعلق سوى بالكليات، وأن تلك الكليات هي الحد الأدنى لعلمه كمعلومات، بينما ذهب المتكلمون إلى أن علمه تعالى يتعلق بالكليات والجزئيات معًا فجميعها معلومات له تعالى ولا يمكن أن يكون هناك حد أدنى لمعلوم الله ولا لعلمه[3]؛ إذ اهتم كل من المعتزلة والأشاعرة والشيرازي بإثبات صفة العلم لله تعالى، وقد استندوا إلى

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 120 ، 121. شرح الهداية الأثيرية، ص: 348 ، 349. المظاهر الإلهية، ص: 83. المبدأ والمعاد، ص: 74 ـ 76 .
(2) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص: 350.
(3) محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 455.

الآيات القرآنية في ذلك، وهي عندهم من ضمن الصفات الذاتية كالقدرة والحياة؛ وهي عين الذات عند كل من المعتزلة والشيرازي، بينما يرى الأشاعرة أنها زائدة على الذات. كما يرى جميعهم أن الله يعلم الجزئيات بذاتها وبأسبابها كما يعلم الكليات.

وسوف نتناول بشيء من التفصيل صفة العلم عند كل من المعتزلة والأشاعرة، وموقف الشيرازي منهما.

علم الله تعالى عند المعتزلة:

تذهب المعتزلة إلى أن لله علمًا، وعلمه تعالى من صفاته الذاتية، وهو عين الذات وليس غيره، وأنه عالم بذاته وبجميع الأشياء سواء أكانت جزئيةأم كلية، فعلمه تعالى واحد يتعلق بجميع المعلومات المختلفة. وهذا ما يؤكده أبو الهذيل العلاف قائلاً: «إن الله عزوجل يعلم نفسه وأن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية»[1]، كما يقول: «إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله فيها شيء»[2]، وقال أيضًا " هو عالم بعلم هو هو؛ وكان يقول فإذا قلت إن الله عالم ثبت له علمًا هو الله، ونفيت عن الله جهلاً»[3]. كما يذهب أبو علي الجبائي إلى «أنه تعالى موجود فيما لم يزل، بمعنى معلوم، لأنه عالم بنفسه فهو موجود من هذا الوجه.. وإن صح أن يقال: إنه معلوم فيما لم يزل لأنه سبحانه عالم بذاته»[4]. كما يشير الشهرستاني إلى أن المعتزلة ترى أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات المختلفة[5]. وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار

---

(1) الخياط: الانتصار، ص: 8.
(2) المصدر السابق: ص: 123.
(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 165. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 183. انظر: محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 161. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 191 ، 192. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 287 .
(4) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج5 ، "الفرق غير الإسلامية" ص: 254.
(5) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 194.

حيث ينسبه إلى أبي علي الجبائي، الذي يصف الله تعالى بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال، وأنه عالم بجميع المعلومات، وذلك مايشهد بقوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن، الآية: 28]. وهذا يدل على وصفه له بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات[1].

وهذا ما ذهب إليه ابنه أبو هاشم قائلاً: «يجب في العالم بكونه عالمًا أن يكون عالمًا بالمعلومات»[2]؛ كما يذهب إلى وصف الله بأنه عالم، لاختصاصه بالأفعال المحكمة[3]. وذلك ما يؤكده القاضي عبد الجبار إذ يرى إن لله الفعل المحكم، والدليل على ذلك أفعاله المحكمة التي في مخلوقاته، وهذا يدل على أنه عالم[4]. ويرى أيضًا أنه عالم بجميع المعلومات، لأنه يتصف بالقدم، فيصح منه أن يعلم جميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليه[5].

أما بالنسبة إلى قولهم بشيئية المعدوم، فقد اختلف المعتزلة في تسمية المعدوم شيئًا. إذ يرفض الصالحي[6] أن يكون المعدوم شيئًا أو معلومًا أو مذكورًا أو ذاتًا أو جوهرًا أو عرضًا. أما الكعبي[7] فيرى أن المعدوم شيء

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج5 ، " الفرق غير الإسلامية " ص: 221. ص: 227.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 192.

(3) المصدر السابق: ج5، ص: 219 ، 220 .

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 158.156. المحيط بالتكليف، ص: 119. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 408. انظر فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 288 .

(5) المصدر السابق: شرح الأصول الخمسة، ص: 160.

(6) الصالحي: هو أبو الحسين محمد بن مسلم، وهو من الطبقة السابعة، وكان عظيم القدر في علم الكلام، وكان يميل إلى الإرجاء وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط. (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21 ، ص: 72).

(7) الكعبي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى، ولد في سنة(273هـ = 886م) شيخ شيوخ المعتزلة وهو من الطبقة الثامنة، ويعد من معتزلة بغداد، وكان رأسًا لطائفة منهم تسمى "بالكعبية " نسبة إليه، وله مؤلفات منها كتاب عيون المسائل، وكتاب في التفسير، وآداب الجدل، وتجريد الجدل، توفي في سنة (317هـ=931م). (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 88. الزركلي: الأعلام، ج4، ص: 66. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص: 45).

ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا بعرض[1]. أما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فيذهبان إلى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه؛ كما يريان أن الجوهر في حال عدمه كان جوهرًا، وكذلك العرض والسواد والبياض. ويرفض جميع المعتزلة تسمية المعدوم جسمًا، إلا أن الخياط[2] خالف جميع المعتزلة في ذلك، وقال إن الجسم في حال عدمه يكون جسمًا، ولقد نقده الجبائي في قوله: بأن الجسم جسم قبل حدوثه.. وذلك سوف يؤدى به إلى القول بقدم الأجسام[3]. كما يوجه البغدادي إلى كل من أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم النقد في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضًا وجواهر، فإذا قالا لم تزل أعيانًا وجواهر وأعراضًا لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها، فقد لزمهما القول بوجودها في الأزل. وهذا سيؤدى إلى القول بقدم الجواهر والأعراض[4].

وتذهب المعتزلة أيضًا إلى أن المعدوم شيء، وتكمن الشيئية في الممكن وجوده، وأن الماهية عندهم غير الوجود، ومن أثبت كونه شيئاً فلا يبقى من صفات الثبوت إلا أن يكون المعدوم موجودًا[5]. ويدلل القاضي

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 179. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 66. انظر أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 273.

(2) الخياط: هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، توفي في سنة (300هـ = 912م) شيخ المعتزلة ببغداد، يعد من رجال الطبقة الثامنة، وكان فقيهًا صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، وتنسب له فرقة الخياطية، ومن مؤلفاته كتاب الأنتصار. (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 85 ، 86. الزركلي: الأعلام، ج3، ص: 347. البغدادي: الفرق بين الفرق، هامش، ص: 179).

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 179 ، 180. انظر أيضًا ـ أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 274.

(4) المصدر السابق: الفرق بين الفرق، ص: 180. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 161 ، 162. انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 274.

(5) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 33. ص: 159. عبد الرحمن الإيجي: الموقف، ص: 56.53. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 279 ـ 282. محمد الطباطبائى: دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، شرح الشيخ علي شيرواني، =

عبد الجبار على أنه تعالى لا يكون عالمًا بعلم معدوم، لأنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله في الواحد منا، ومعلوم خلافه. وتأكيدًا على ذلك «أن في العدم جهلاً كما أن فيه علمًا، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالمًا بعلم معدوم، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم، وذلك يؤدى إلى أن يكون عالمًا بالشيء جاهلا بِه دفعة واحدة، وهذا محال»[1]. غير أن القاضي عبد الجبار في كتابه المحيط بالتكليف يقدم دليلاً على صحة العلم بالمعدوم قائلاً: «إن ما دل على كونه عالمًا يدل على أن المعدوم معلوم، لأن دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منه، فلابد من تقدم كونه عالمًا لهذا الفعل وهو معدوم، ليصح منه القصد إلى إيقاعه مرتبًا، وهذا يوجب أن المعلوم يصح أن يكون معلومًا مع العدم، فيجب أن يكون ـ عز وجل ـ عالمًا به»[2].

ومن هنا يظهر ما يصطلح عليه بالوجود العيني والوجود الذهني معًا؛ وهذا الجانب يتعلق بالعلم عندهم. كما أنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة، وأنها كانت معدومة قبل الوجود، لكنها كانت معلومة، أي أن لها وجودًا في علم الله تعالى، ثم استمدت وجودها من الله، ومن هذه المادة المعدومة وجد العالم. وغاية الأمر من هذا التقسيم هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم، وأن فعله هو منح الوجود للمعدوم[3].

علم الله عند الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن علمه تعالى صفة أزلية قائمة بذاته، وهي صفة زائدة على الذات، وأنه تعالى عالم بعلم. وهذا ما يؤكده الأشعري، قائلاً: إن الله متصف بعلم واحد قديم، متعلق بما لم يزل ولا يزال؛ وهو

= ترجمة حبيب فياض، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 1995م، ص: 137، 138.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 185.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 125

(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: 425، 426.

مُحيط بجميع المعلومات على اختلافها، بدون تحديد أو تغير في علمه بتجديد المعلومات، لأن العلم في حقيقته يجب أن يتبع المعلوم.. والمعلومات وإن اختلفت وتعددت فلا يرجع ذلك الاختلاف إلى تعلقها بالعلم، بل اختلافها يرجع إلى نفسها، وأن تعلقها بالعلم يكمن في كونها معلومة فقط[1]. وهذا يعنى أن العلم قديم والمعلومات المتعلقة به حادثة. ويرفض الأشعري أن يقول إن الله يعلم العدم والوجود معًا في وقت واحد، بل يقول يعلم العدم في وقت العدم، ويعلم الوجود في وقت الوجود. والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون، إلا أن من ضرورة العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود. ويعرف بأنه علم بأن سيكون[2]، ويقصد به علم المستقبل. والله تعالى مستوى لديه علم ما كان، وما هو كان، وما سوف يكون، ومالم يكن أن لو كان كيف كان يكون. كما أن الأشعري يصف الله تعالى بأنه عَالِم، لأن الأفعال المحكمة التي نشاهدها في المخلوقات تدل على أنه عَالِم[3]، وهنا يتفق الأشعري مع المعتزلة في ذلك.

أما الباقلاني فإنه يذهب إلى أن علم الله سبحانه وتعالى صفة لذاته، وأنه قديم، وقد أثبت الله العلم لنفسه من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر، الآية: 11]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود، الآية: 14]، ومن ثم قسم المعلومات إلى قسمين هما: المعدوم وهو ما ليس بشيء، والموجود وهو الشيء الكائن الثابت. ويرى الباقلاني أن قولنا "شيء" يعنى إثبات الشيئية، ويدل على إثبات موجود، أما قولنا "ليس بشيء" يعني نفي الشيئية، وذلك يدل على المعدوم حتى لو كان ذلك المعدوم شيئًا[4].

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 218 ، 219.
(2) المصدر السابق: ص: 219. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 290 .
(3) الأشعري: اللمع، ص: 18، 19 .
(4) الباقلاني: الإنصاف، ص: 14 ـ 16. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 596 ـ 599. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 95.

وقد قسم الباقلاني المعدوم إلى خمسة أقسام، وذلك على النحو التالى:

1 - المعدوم المستحيل وجوده، كاجتماع الضدين أو كون الجسم في مكانين في وقت واحد.

2 - معلوم ومعدوم في وقتنا الحالي، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة.

3 - معلوم وهو معدوم الآن، وقد كان موجودًا في الماضي، كأفعالنا وأقوالنا التي وقعت في الماضى.

4 - المعدوم في الماضي وفي المستقبل، وأخبر الله أنه لا يكون، وإن كان في مقدور الله أن يفعله كرد أهل المعاد إلى الدنيا.

5 - المعلوم وهو معدوم، وهو يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون. ويقصد به علم الغيب[1].

كما يذهب الغزالي إلى «أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات، فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث؛ والقديم ذاته وصفاته، ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالمًا، وصفاته ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره، لأن ما لا يطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم»[2].

وبذلك يكون العلم عند الأشاعرة يتعلق بما في الأعيان، أي بالمعلوم من حيث وجوده، وهذا عكس ما نجده عند المعتزلة حيث يتعلق العلم عندهم بالوجود الذهني والعيني معًا[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 599، 600. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 95 ، 96.

(2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، صححه مصطفى القباني الدمشقي، مصر، بدون تاريخ، ص: 47. الأربعين في أصول الدين، دار المنهاج، الطبعة الأولى، بيروت، 2006م، ص: 43.

(3) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 280.

موقف الشيرازي من علم الله تعالى:

لقد بين الشيرازي عند تقسيمه للصفات الإلهية أن علمه تعالى من ضمن صفاته الذاتية الكمالية، وهو عين ذاته، كما قسم علمه تعالى إلى علم الله بذاته وعلمه تعالى بالأشياء. أما علمه تعالى بذاته، فيذكر لنا الشيرازي ثلاث طرق لإثبات علمه تعالى بذاته، وهذه الطرق هي:

1ـ إن حقيقة العلم ترجع إلى حقيقة الوجود المحض ـ بشرط سلب النقائص والقصورعنه. وقد ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عن المادة فهي حاصلة لذاتها، فتكون معقولة لذاتها، وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير. وهذا الحصول لا يتطلب تغيرًا بين الحاصل والمحصول له، لا في الخارج ولا في الذهن، فكل ما هو أقوى وجودًا وأشد تحصلاً ولا يتصف بالنقائص والقصور فيكون أتم عقلاً ومعقولاً، وأشد عاقلية لذاته. فواجب الوجود بما أنه مبدأ لسلسلة الوجودات المختلفة في مراتب الوجود من الشدة والضعف، والشرف والخسة، فيكون واجب الوجود في أعلى مراتب شدة الوجود والتجرد؛ وهو غير متناه في كمال شدته. فإذن علمه تعالى بذاته أتم العلوم وأشدها ظهورًا ووضوحًا، ولا يوجد نسبة بين علمه بذاته وعلمه بما سواه. وعليه يرى الشيرازي أن علمه بالأشياء متضمن في علمه بذاته، وذلك من خلال إثبات وجوده تعالى وهو حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات، فإذن علمه تعالى بذاته هو حقيقة العلم الذي لا يخرج عنه شيء من العلوم والمعلومات[1].

2 ـ وقد حكم العقل على دلالة الكمال لموجود ما من حيث هو موجود، حيث لا يتطلب تغيّرًا ولا تجسمًا. وقد تحقق في موجود من الموجودات، فكان أولى بالتحقق في الموجود الحق "الله "بالإمكان

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 174 ، 175. المبدأ والمعاد، ص: 88 ، 89. انظر: جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 109، 110. نبيلة زكى مرقس: الإلهيات عند الشيرازي، ص: 85 ، 86.

العام. فإذن يجب تحقق وجوده في واجب الوجود. وقد أثبت أن واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الجهات. وبما أن العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود، ولا يتطلب أيضًا تجسمًا ولا تغيرًا ولا إمكانًا خاصًا؛ وهذا قد تحقق في كثيرمن الموجودات كالذوات العاقلة، فإذن يجب تحققه في واجب الوجود على سبيل الوجوب بالذات[1].

3 - وبين الطريقة الثالثة لإثبات علمه تعالى عن طريق طرح تساؤل وهو كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب الكمال ومفيضه قاصرًا عن ذلك الكمال ؟!. فيكون المستوهب أشرف من الواهب!، بل هو العكس، يجب أن يكون الواهب أشرف من المستوهب. وقد أثبت الشيرازي أن جميع الممكنات تستند إلى ذاته التي هي وجوب صرف وفعلية محضة، ومن ضمن الممكنات التي تستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية، وبما أنه الفيض لكل شيء فهو أوفي بكل كمال، فإذن الواجب يكون عالمًا وعلمه غير زائد على ذاته، بل هو عين ذاته[2].

وعليه رفض الشيرازي قول الأشاعرة بأن يكون علم الله تعالى زائدًا على ذاته؛ وهذا ما يؤكده قائلاً: «ومن توهم أن كون المجرد عالمًا بذاته يستدعي مصداقًا، لزمه القول بعدم كون الواجب الحق عالمًا بذاته، إلا بعد تحقق أمر زائد على ذاته تعالى وهو قول فضيح وظلم قبيح جدًا»[3]. وبناءً على ذلك، فيكون عاقلاً لذاته وعالمًا به، فعلمه أتم العلوم وأشدها نورية وأقدسها، بل لا نسبة لعلمه إلى علوم ما سواه بذاتها، كما لا نسبة بين

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 175 ، 176. المبدأ والمعاد ، ص: 89. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 110 .

(2) المصدر السابق: ج6، ص: 176. المبدأ والمعاد ، ص: 89. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 110. رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 391.

(3) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 90.

وجوده الحقيقي وبين وجودات الأشياء[1]. وفي هذا يقول الشيرازي «إن أجل العلوم رتبة وأعلاها منزلة وأرفعها درجة وأعظمها ثمرة العلم بذات الله الجليلة، لأن العلم تابع للمعلوم، والمعلوم إذا كان أشرف الموجودات، فالعلم بذلك أشرف العلوم.. وليس في المعلومات موجودا أو معدوما أشرف وأعلى من ذات الله، فيجب أن يكون العلم بها أشرف العلوم»[2].

أما علمه تعالى بالأشياء، فقد تبيّن مما تقدم، أن واجب الوجود عالم بذاته، وعلمه عين ذاته، وأن ذاته مقتضية لما سواه من الموجودات على ترتيب ونظام، وهو مبدأ صدور الأشياءعنه، فيلزم كونه سبحانه وتعالى عالمًا بجميع الأشياء على النظام التام. وهنا يتفق الشيرازي مع الأشاعرة في ذلك، حيث يرى الشيرازي أن علمه تعالى بجميع الأشياء لازم لعلمه بذاته، أي علمه بالأشياء تابع لعلمه بذاته؛ مثل وجودها تابع لوجود ذاته، لا بأمر أخر، فيكون علمه تعالى بكل شيء[3]. وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «إن للعلم حقيقة كما أن للوجود حقيقة، وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها تتعلق بكل شيء، ويجب أن يكون وجودًا بطرد العدم عن كل شيء، وهو وجود كل شيء وتمامه، وتمام الشيء أولى به من نفسه؛ لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان مع تمامه وموجبه بالوجوب؛ والوجوب [أفضل] من الإمكان. فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف، الآية: 49]. إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علمًا به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علمًا بوجه وجهلاً بوجه آخر. وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، و إلا فلم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل. وقد مر أن علمه سبحانه راجع إلى

(1) المصدر السابق: ص: 90.
(2) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 636 ، 637.
(3) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 178 ، 179. محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 351. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 650.

وجوده، فكما أن وجوده لا يشُوب بعدم ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء. كيف وهو محقّق الحقائق ومشيء الأشياء ؟، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء»[1].

وأما كيفية علمه بالأشياء بحيث لا يلزم تكثر في ذاته تعالى، فقد أورد الشيرازي آراء كثيرة في علمه تعالى بالأشياء، وانتقد هذه الآراء ومن بينها رأى المعتزلة، حيثُ أثبتوا علمه تعالى بالموجودات من خلال قولهم بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، ثبوتًا أزليًا عينيًا[2].

وبناء على ذلك، فقد انتقد الشيرازي المعتزلة قائلاً: «أما مذهب المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء، وأن المعدومات في حال عدمها منفكه عن الوجود، متميزة بعضها عن بعض، وأنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي»[3]. وعليه رفض الشيرازي ثبوت المعدومات من

خلال الماهية دون الوجود، سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواء أكان معدومًا مطلقًا أم صار موجودًا بعد عدم ما في وقت من الأوقات[4].

وفي ضوء ذلك انتقد الشيرازي المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم من خلال قوله بأصالة الوجود، قائلاً: «ذهبوا [المعتزلة] إلى أن الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم، وهذه في غاية السخافة والوهن، فإن حيثية الماهية وإن كانت غير حيثية الوجود، إلا أن الماهية ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية، إذ المعدوم

---

(1) الشيرازي: المشاعر، ص: 55. العرشية، ص: 16 ، 17.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 180، 181. الشواهد الربوبية، ص: 39. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 344 ، 345.
(3) المصدر السابق: ج6، ص: 182 .
(4) المصدر السابق: ج6، ص: 182 ، 183. المبدأ والمعاد، ص: 93.

لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئًا من الأشياء حتى نفس ذاتها، لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها، إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن»[1].

كما يضيف قائلاً: «إذا كان الممكن معدومًا في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات، فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكل منفي عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعًا وهو محال. وإن قالوا: إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجودًا ومعدومًا معًا وهومحال. فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء، فإن الشيئية ثابتة له. وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له، فليس بشيء وقد قال بأنه شيء»[2].

وعليه يرى الشيرازي أن الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط، وهو ما يعرف بالوجود الاجمالي، الذي يكون فيه الأشياء متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم. وقد توجد الأشياء بوجودات متكثرة حسب تكثرها من حيث المفهوم، سواء أكان في الخارج أم في الذهن، وذلك ما يعرف بالوجود التفصيلي، وهو وجود يتعلق بالماهية، ولا يتحد معها فيه غيره. ومن المستحيل ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلاً، وذلك لاستحالة تقدم الماهية على الوجود تقدمًا ولو بحسب الذات أو بحسب العين، سواء سمي تقدم مجردًا عن الوجود ثبوتًا علميًا أو ثبوتًا خارجيًا؛ وسواء أكان وجودًا تفصيليًا أم وجودًا إجماليًا[3].

---

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 75 .

(2) المصدر السابق: ج1ص: 76 ، 77. انظر. محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 22

(3) المصدر السابق، ج6، ص: 186 ، 187.

أما ثبوت الماهية قبل هذا الوجود الخاص، أي الوجود بالقوة، الذي به يصير أمرًا متحصلاً بالفعل، ومتميزًا عما سواها فلا استحالة فيه. وبناءً على ذلك، فقد أثبت الشيرازي ثبوت المعدومات من خلال الوجود بالقوة، وهذا ما يؤكده قائلاً إنها ليست «بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود»[1].

وبهذا يكون كل ما هو موجود في عالم الإمكان متحققًا في عالم الربوبية بنحو أعلى وأشرف، وجميع هذه الموجودات بحسب وجودها الخاصة متأخرة عن مرتبة ذاته تعالى، مع أنه تعالى عالم بجميعها علمًا مقدمًا على وجودها الإمكاني، أي العيني. فلو لم تكن الممكنات على كثرتها موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحادية، لم يكن علمه تعالى بخصوصياتها وماهياتها مقدمًا عليها ثابتًا له قبل وجودها. وهذا ما يفسر إحاطة العلم الإلهي بجميع خصوصيات الأشياء وماهياتها، وأنها معلومة لديه قبل تحققها في العالم العيني[2].

كما رفض الشيرازي قول الأشعري «أن العلم القديم لم يتعلّق بممكن إلاّ وقت حدوثه»[3]، حيث يرى أن هناك فرقًا كبيرًا بين العلم القديم والتعلق الحادث؛ والسبب في اعتقاده ذلك يرجع إلى قوله بأن العالم حادث. وعليه يرد الشيرازي، بأنه لم يتبين له أن العالم كله بجزئيته وكليته حادث زماني[4] [5]. «إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني متجدّد، بمعنى أن لا هويّة من الهويّات ولا شخص من الأشخاص فلكًا كان أو عنصرًا بسيطًا كان أو مركبًا، جوهرًا كان أو عرضًا إلاّ وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقًا زمانيًا»[6]. وبذلك تكون حقائق الأشياء موجودة

---

(1) المصدر السابق، ج6 ، ص: 187.
(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 41 ، 42.
(3) الشيرازي: العرشية، ص: 17 .
(4) الحدوث الزماني: يعنى به حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية، أي بعد أن لم يكن زمان الشيرازي: الأسفار، ج3، ص: 245).
(5) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 99.
(6) الشيرازي: العرشية، ص: 24.

عند الله تعالى، واجبة بوجوبه الذاتي، وبوجود واحد، بحيث لا كثرة في وجودها، وإن كانت كثيرة من حيث معانيها وأعيانها[1].

وبناءً على ما تقدم يرى الشيرازي أن ذاته تعالى مع بساطته وأُحديته كل الأشياء؛ حيث يرى أن البسيط الحقيقي من الوجود لابد أن يكون كل الأشياء. وعليه يكون «وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء. وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه؛ عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه. فثبت: أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء أكانت صورًا عقلية قائمة بذاته أم خارجية منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه آخر، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط فهو الكل في وحدة»[2]. ولهذا يكون علمه ذا مرتبة كمالية هي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلية والجزئية، وهذا العلم ليس متكثرًا، بل هو علم واحد إجمالي؛ وهو عين ذاته، وواجب بالذات. وأيضًا علمه تعالى في ذات الوحدة يعد علمًا بكل شيء، ولا يخرج عن دائرة علمه تعالى أي شيء من الأشياء، وأنه محيط علمًا بجميع الأشياء، لأنه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته، فثبت علمه تعالى بكل الأشياء.

(٢) الحياة :

تعد صفة الحياة من الصفات الإلهية، وهي من صفات الذات، لأنه تعالى لا يجب أن يوصف بضدها، ولهذا أجمع كل من المعتزلة والأشاعرة والشيرازي على أنها من صفاته الذاتية، إلا أن المعتزلة والشيرازي ذهبا إلى أنها عين الذات، بينما الأشاعرة يرون أنها ليست عين الذات ولا غيره.

---

(1) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 99.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 270 ، 271. انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 114.

صفة الحياة عند المعتزلة :

يذهب أكثر المعتزلة إلى أن الله عالم قادر حيّ بنفسه، لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة، فالحياة صفة من صفات الذات أزلية، يوصف بها الله ولا يوصف بأضداها. «ولقد أجمع المعتزلة على إثبات صفة الحياة له تعالى، ورتبوا عليها كلا من العلم والقدرة على وجه الخصوص. ولعل الذي يؤكد وجهة نظر المعتزلة في كون إثبات صفة الحياة له سبحانه يترتب عليه كل من العلم والقدرة»[1]، إذ استدل بعض من المعتزلة بأن الله لو لم يتصف بالحياة لوجب أن يتصف بضدها وهو الموت، أي إذا قلت لله حياة أثبت له حياة ونفيت عنه الموت، وهذا ما ذهب إليه كل من أبي الهذيل العلاف وضرار والنظام[2]. وذلك ما يؤكده القاضي عبد الجبار بأن الله تعالى حيٌ لنفي الموت عنه[3] قائلاً: «إنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، و يكون حياً فيما لا يزال، ويستحق هذه الصفة لذاته»[4]. كما يذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الله حيٌ بحياة، وحياته ذاته»[5].

وقد اتفق جميع المعتزلة على أنه تعالى حيٌ، كما أن بعضهم ربط بين صفة الحياة والعلم والقدرة، وقالوا بأن كل عالم قادر فهو حيٌ بالضرورة[6]. وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، إذ يرى أن الاستدلال على صفة الحياة هو كونه عالمًا وقادرًا، سواء بين الشاهد والغائب، لأنه لا يمكن معرفة هذه الصفة إلا بهاتين الصفتين[7]. وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار حيث أثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم والقادر يجب أن

---

(1) محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 50.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 165 .167. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 208. انظر. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 124 .

(3) القاضي عبد الجبار: المغنى (الفرق غير الإسلامية)، ج5 ، ص: 229 .

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 166 ، 167.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 44. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 165 .

(6) عبد الرحمن الأيجي: موقف ، ص: 290.

(7) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 127 ، 128.

يكون حيًا، وأن العلم والقدرة لا توصف إلا في ذى حياة؛ ودليله على ذلك مبني على أصلين أحدهما: أن الله تعالى عالم قادر. والثاني: أن العالم القادر لا يكون إلا حيًا. وذلك بناء على قياس الشاهد على غائب[1]. وهذا يدلل على أن صفة الحياة سابقة على بقية الصفات[2]. كما يذهب عباد بن سليمان[3]، وبعض من المعتزلة البغداديين ومنهم الإسكافي[4]، إلى القول بأن الله حيٌ، يعنى أنه قادر، أي الحياة هي القدرة، لأن مفهوم الحياة يقتضى القدرة، غير أن عباد رفض قول القائل إنه عالم قادر حيٌ لنفسه، أي لذاته[5]. إلا أن هناك من خالفهم في ذلك وهم المعتزلة من البصريين إذ قالوا ليس معنى القول إن الله حيٌ، يعنى نفس المعنى إنه قادر، لأن هناك اختلاف بين مفهوم الحياة ومفهوم القدرة[6]. إلا أن القاضي عبد الجبار يقول «إن البغداديين يعرفونه حيًا من دون علمهم بكونه مدركًا، فبعيد أن يجعل ذلك دلالة على أن الاستدلال على كونه حيًا بكونه مدركًا غير ممكن. لأن من يقول بذلك لا يقصر العلم بكونه حيًا

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 160، 161. المحيط بالتكليف، ص: 128. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 410.

(2) محمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 509.

(3) عباد بن سليمان الضمرى: هومن كبار رجال المعتزلة، ويعد من الطبقة السابعة، وقد كان في أيام المأمون، وكان الجبائي يصفه بالحذق وقد ملأ الأرض كتبًا وخلافًا، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة؛ وكان من أصحاب هاشم الفُوطي، وله كتاب يسمّى الأبواب. (القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، ص: 65. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، هامش ص: 64. ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 77).

(4) الاسكافي: هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وهو من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة، وقد كان خياطًا وكان عمه وأمه يمنعانه من طلب العلم، ويأمرانه بلزوم الكسب، فضمه جعفر بن حرب إلى نفسه، وكان يبعث إلى أمهِ كل شهر عشرين درهما، حتى بلغ، وروى عن أبي الحسين الخياط، مات الاسكافي في سنة(.24 هـ). (عباس القمي: الكني والالقاب، ج2، ص: 27. ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 78. عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ص: 430).

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 168.165. ص: 177. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 294.

(6) المصدر السابق: ص: 168. ص: 176، 177. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 294.

على العلم بكونه مدركًا، بل يقول: يصح العلم به بغير ذلك من الصفات، فلا يقدح في ذلك صحة علمهم بكونه حيًا دون العلم بكونه مدركًا»[1].

وقد ذهب معتزلة البصرة إلى أن الله تعالى مدرك بصفة زائدة على كونه حيًا؛ إلا أن القاضي عبد الجبار رفض ربط الإدراك بالحياة، أي شرط وجود الإدراك وجود الحياة، لأنه قد يوجد موجود لا يدرك شيئًا رغم أنه حي[2].

صفة الحياة عند الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن الحياة صفة من صفات الذات الإلهية، وهي قديمة قائمة بذات، وليست هي الذات ولا غيره. كما استدل الأشاعرة بأنه تعالى حيٌ من خلال اتصافه تعالى بصفتي العلم والقدرة؛ إذ لا يمكن أن يكون موجود ما يتصف بصفة العلم والقدرة، دون أن يتصف بصفة الحياة، إذ شرط وجود صفتي العلم والقدرة إلا في موجود حيٌ[3]. وذلك ما يؤكده أبو الحسن الأشعري قائلاً: «لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حيٌ، لأنه لو جاز حدوثها ممّن ليس بقادر ولا حيٌ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة مَوْتى، فلما استحال ذلك، دلّت الصنائع على أن الله تعالى حيٌ قادر»[4].

وهذا ما ذهب إليه الباقلاني حيث يرى أنه تعالى حيّ، لإنه فاعل عالم قادر، إذ الفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيًا[5]. وهذا ما يؤكده الغزالي قائلاً: «إنه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالمًا قادرًا، فإن كون العالم القادر حيًا ضروري، إذ لا يعني

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 129.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 168.

(3) عبد الرحمن الأيجي: المواقف، ص: 290.

(4) الأشعري: اللمع، ص: 19. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 540. انظر: فيصل بدير عون: علم الكلام مدارسه، ص: 290.

(5) الباقلاني: التمهيد، ص: 45 ، 46. الأنصاف، ص: 35. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 605

بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيًا»[1].

وهنا يلاحظ ، أن ارتباط الصفات كالعلم والقدرة والفعل مع صفة الحياة، ارتباط وثيق، إلا أن صفة الحياة لها أسبقية منطقية في الوجود عن بقية الصفات، لأن الصفات الإلهية ليس لها ترتيب في الوجود، بل وجودها في ذاته وجود واحد.

موقف الشيرازي من صفة الحياة: يرى الشيرازي أن صفة الحياة من صفاته تعالى الكمالية الثبوتية، وهي عين ذاته، كما أنها صفة له، يستحيل اتصافه بضدها. ويذهب الشيرازي إلى أن الحياة في الكائنات تتم بإدراك وفعل، وأنهما منبعثان عن قوتين مختلفتين أحدهما مدركة، والأخرى محركة. فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس ـ كالتعقل ـ وكان فعله أفضل وأرفع من مباشرة التحريك ـ كالإبداع والإيجاد ـ فيكون أولى بأن يتصف بهذه الصفة، و هي صفة الحياة بحسب المعنى. ولما كان مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله، دون تغيّر، حتى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه، لكان أحق(أنه تعالى) بأن يتصف بهذه الصفة وهي الحياة[2]. وهنا نلاحظ اتفاق الشيرازي مع الأشعري والباقلاني في ارتبط صفة الفعل بالحياة؛ كما اتفق مع معتزلة البصرة في اقتران الإدراك بصفة الحياة، أي اشتراط وجود الفعل والإدراك في ذى حياة.

ويرى الشيرازي أنه تعالى مبدأ الحياة في مخلوقاته، فأولى أن يكون حيًا؛ وبما أن الحياة ترتبط بالوجود، حيث يكون الوجود ملازمًا لمعنى الحياة، فيكونان بذلك متلازمين، مقابل كل منهما العدم والموت[3]. فالحيّ الحقيقي هو الذي لا يستلزم التركيب والإمكان والاحتياج إلى الغير، بل هو واجب الوجود بسيط الحقيقة أحديّ الذات والصفة وأن نفس تعقله

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 47.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 413. محمد الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص: 371.
(3) المصدر السابق: ج6، ص: 413.

للأشياء، نفس صدورها عنه، فهو بهذا يكون عقلا للكل، ومنشأ للكل ومحيي الأشياء ومعطيًا الوجود والكمال لكل شيء، وبذلك يكون أولى وأحق بأن يتصف بالحياة من غيره من الأحياء؛ لأنه معطي الحياة لكل موجود ذي حياة[1].

إن صفة الحياة في واجب الوجود كسائر صفاته الكمالية الحقيقية من العلم والقدرة والإرادة، كلها في درجة واحدة من الوجود، وللكل هوية واحدة وتشخص واحد، إلا أنها مختلفة من حيث المفهوم. فمفهوم الحياة غير مفهوم العلم، غير مفهوم القدرة والإرادة، فالحياة تعد مبدأ لهم[2]. فهي واحدة من حيث الوجود ومتكثرة من حيث المفهوم، وبذلك تكون «حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة»[3].

وبناء على ذلك يتفق الشيرازي مع المعتزلة البصريين ومنهم القاضي عبد الجبار في اختلاف مفهومات الصفات، كمفهوم الحياة غير مفهوم العلم، ومفهوم العلم غير مفهوم القدرة؛ إلا أن الشيرازي ينتقد المعتزلة البغداديين في توحيدهم بين صفة الحياة والعلم والقدرة من حيث المفهوم، إذ يرد الشيرازي عليهم قائلاً : بأن ذلك لا يشكل مشكلة ما حول اختلاف هذه المفاهيم؛ لأننا قد نتصور كائنا ذا حياة لا يعلم ولا يدرك شيئا، وليس له قدرة على الفعل والحركة، وعلى الرغم من ذلك، فإنه يتصف بكونه حيًا، فالحياة في حقنا هي الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل، فقوة والإدراك والفعل كأنهما آلتان للكون وهو مبدأ لهما. إلا أن هذا لا يمكن في حقه سبحانه وتعالى[4]؛ لأن الحياة في «حقه تعالى عبارة عن صفة لأجلها يصح على الذات كونها دراكة وفعالة، والإدراك والفعل تابعان للوجود، بل هما عين الوجود، فكل ما هو وجوده أقوى وأشرف فإدراكه

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 413 ، 414. رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 487.

(2) المصدر السابق: ج6، ص: 418 ، 419.

(3) المصدر السابق: ج6، ص: 418.

(4) المصدر السابق: ج6، ص: 418 ، 419. سميح دغيم : موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 398.

أتم وفعله أحكم، فحياته أشرف»[1].

كما نجد الشيرازي يتفق مع الأشاعرة في الربط بين العلم والفعل وبين صفة الحياة، قائلاً: «فإذا كان علمه مبدأ للوجود فهو حيٌّ، وإذا لم يزد علمه ذاته ولا افتقار له في الفعل إلى قوة محركة أو آلة كما ـ لنا ـ بل بذاته يعلم ويفعل، فذاته حياته»[2].

السمع و البصر :

يجمع كل من المعتزلة والأشاعرة والشيرازي على أن السمع والبصر صفتان لله تعالى، وهما من صفاته الذاتية، إلا أن المعتزلة والشيرازي يذهبان إلى أنهما عين الذات، بينما الأشاعرة قالوا بأنهما معان قائمة بذاته وليست عين ذاته ولا غيره.

صفتا السمع والبصر عند المعتزلة :

يتفق المعتزلة على أن السمع والبصر هما صفتان وصف الله بهما نفسه، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر، الآية: 20]، وقال تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه، الآية: 46]، وأيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة، الآية: 1].

وقد اجمع المعتزلة على أنه تعالى السميع البصير في الحقيقة لا على المجاز؛ ورفضوا ما ذهبت إليه الأشاعرة من القول بأن الله سميع بسمع وبصير ببصر؛ لأن ذلك يتطلب وجود آلة أو جارحة، أي الأذن والعين[3]. كما فسروا معنى السميع والبصير بمعنى العلم بالمسموعات

---

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 349. محمد الطباطبائي: بداية الحكمة، تحقيق عباس علي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة18، قم ـ إيران، 1422 هـ، ص: 210 ، 211. نهاية الحكمة، ص: 371.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 143. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 399.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 174. أحمد صبحي : في علم الكلام، ج1، ص: 130 .

والمبصرات[1]، بمعنى أن السمع والبصر يرجعان إلى العلم. وهذا ما ذهب إليه المعتزلة البغداديون بأن «معنى أنه سميع أنه عالم بالمسموعات، ومعنى أنه بصير [أنه] عالم بالمبصرات»[2]. وذلك ما يؤكده أبو القاسم الكعبى قائلاً: «إن معنى كونه سميعًا بصيرًا أنه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زايد على كونه عالمًا بالمعلومات»[3]، ويقول أيضًا «كونه سميعًا بصيرًا راجع إلى أنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات، وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات»[4]. كما أنه ذهب إلى أن الله لا يسمع ولا يبصر على الحقيقة، وأنه تعالى لا يسمع شيئًا على معنى الإدراك المسمّى بالسمع ، بل أُول صفتي السمع والبصر على معنى العلم بالمسموعات والمبصرات[5]. ويدلل الكعبي على ذلك بما يجده الإنسان في نفسه من إدراك للمسموعات والمبصرات بقلبه وعقله، وذلك هو العلم حقيقة، إذ يعود ذلك إلى الإحساس بالمبصرات والمسموعات، لا إلى إحساس العين والأذن بهما. ولكن عندما لم يحصل على ذلك العلم إلا بوساطة وجود العين، لذلك سمي البصر حاسة والسمع أيضًا. و إلا فالإدراك هو العالم وإدراكه ليس زائدًا على علمه[6]، ويعنى ذلك أن السمع والبصر يرجعان إلى الإحساس لا إلى العين والأذن.

أما المعتزلة البصريون فقد اختلفوا مع المعتزلة البغداديين في «أن معنى كونه سميعًا بصيرًا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالمًا»[7]. وهذا ما ذهب إليه عباد بن سليمان حيث رفض قول معتزلة

---

(1) المصدر السابق، ص: 174.
(2) المصدر السابق، ص: 168.
(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 341.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 67.
(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 181. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 314.
(6) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 343. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 314.
(7) المصدر السابق، ص: 341.

بغداد قائلاً: «لا يقول معنى سميع بصير معنى عالم بالمسموعات والمبصرات كما يقول البغداديون»[1]، بل يقول: «سميع ليس معناه أنه بصير ولا معناه عالم»[2]، وهذا يعنى أن مفهوم السميع غير مفهوم بصير وغير مفهوم عالم.

ويذهب كل من أبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائى والنظام إلى أن الله لم يزل سميعًا بصيرًا [3]، إذ يرفض الجبائى أن يقال بأن الله لم يزل سامعًا مبصرًا، وسبب رفضه ذلك، أنه يؤدي إلى أن الأشياء المسموعة والمبصرة أزلية، لأن سامع ومبصر، أي سامع ومبصر بالفعل لأشياء مسموعة ومبصرة موجودة. أما «سميع» و«بصير» ، فمعناه أن له هذه الصفة: السمع والبصر، دون أن يكون بالضرورة ممارساً لهما بالفعل[4]. كما يفسر أبو علي الجبائى أن معنى كونه سميعًا بصيرًا أنه حيّ لا آفة به؛ ولأن الله كامل وهو حيّ، ومنزه عن الآفات والنقائص، لذا سمي سميمًا بصيرًا[5]. وهذا ما يؤكده ابنه أبو هاشم قائلاً: «ان يستدل على أنه سميع بصير مدرك لسائر المدركات، ولا يصح أن يعلم ذلك، إلا بعد العلم بأنه حيّ»[6]. إلا أن أبا هاشم خالف أباه في تفسيره لمعنى سميعًا بصيرًا؛ إلى كونه سميعًا حال، وكونه بصيرًا حال، سوى كونه عالمًا لاختلاف القضيتين والمفهومين والمتعلقين والأثرين[7]. كما يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الله تعالى لكونه حيًا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرًا مدركًا

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين ، ص: 498.
(2) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 149.
(3) المرجع السابق: ج1، ص: 135. ص: 208. ص: 291.
(4) المرجع السابق: ج1، ص: 291 ، 292.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 70. نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 344. انظر: علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص: 105.
(6) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، طرابلس - بيروت، 1979م، ص: 328.
(7) الشهرستاني: الملل والنحل ، ج1، ص: 70. انظر: علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص: 106.

للمدركات. والذي يدل على أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، هو أنه حيّ لا آفة به[1]. ويفسر معنى كونه «حي لا آفة به، حتى يكون بالصفة التي إذا وجد المسموع سمعه، وإذا وجد المرئي رآه، ولا يمكن إثبات صفة زائدة على كونه حيًا، وإلا لزم لفقد التعليق بينهما، أن يصح حصول إحدى الصفتين دون الأخرى، وذلك معلوم فساده، وعلى هذا يكون أحدنا سميعًا بصيرًا وأن كان لاشيء بحضرته، وأن كان ساهيًا نائمًا، إذا كان بالصفة التي ذكرناها، ومتى كان حيًا وبحواسه فساد وآفة فليس هو بسميع بصير، ومتى كون كونه سميعًا وبصيرًا من حكم كونه حيًا، صح الكلام في ذلك كما نتكلم في صحة الفعل، وأن كان حكمًا لكونه قادرًا»[2].

صفتا السمع والبصر عند الأشاعرة:

يجمع الأشاعرة على أن السمع والبصر من صفاته تعالى الأزلية، ولقد دل على أنه تعالى سميع بصير القرآن الكريم وذلك بدون تأويل. إذ يرى الأشعري «أنه تعالى سميع بسمع وبصير ببصر، وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالمًا»[3]. ودليله على أنه سميع بصير، أن الحيّ إذا لم يكن موصوفًا بآفة كالصمم والعمى تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات، فيصح أن نصفه بأنه سميع وبصير، والله منزه عن الآفات والنقائص فهو إذن سميع بصير[4]. ثم أثبت معنى الإدراك، وقال هو من جنس العلوم، فبناء على ذلك القول إنه تعالى سميع بصير، بإدراكين هما علمان مخصوصان وراء كونه عالمًا هو مدلول الإحكام والإتقان[5]. كما أنه يفرق بين الإدراك والعلم، إذ يقول كل إدراك علم ولا يقول كل علم إدراك؛ لأن «الإدراك علم مخصوص فإنه يستدعي تعيين المدرك ويتعلق بالموجود فقط، والوجود هو المصحح، بخلاف العلم المطلق، فإنه لا

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 65. ص: 168.
(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 136.
(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 341.
(4) المصدر السابق: نهاية الأقدام، ص: 341، 342. الأشعري: اللمعُ، ص: 19.
(5) الصدر السابق، ص: 345.

يستدعي تعيين المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود، بل يتعلق بالمعدوم والموجود والواجب والمستحيل، لكن من الإدراكات ما هو علم مخصوص كالسمع والبصر[1].

أما الباقلاني فيرى أن الله تعالى لو لم يتصف بالسمع والبصر لا تصف بضدهما، وهما الصمم والعمى، ولكن هذه الأضداد هي نقائص وآفات، فلابد أن ينزه الله تعالى عنها، فإذن يجب أن يكون سميعًا بصيرًا[2]. وإن هاتين الصفتين يدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات، وهما من صفاته الذاتية القديمة[3].

أما الشهرستاني فيدلل على أنه تعالى سميع بصير، لكونه حيًا لا آفة به؛ من خلال أن «التفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعًا وبين كونه بصيرًا، وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به، فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟، فلابد من أمرين زائدين على كونه حيًا لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعًا وبالثاني بصيرًا، و إلا فتبطل التفرقة الضرورية، فالذي انفصل به السمع عن البصر وهو وراء كونه حيًا لا آفة به، فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حياً لا آفة به»[4].

أما الغزالي فيرى إن الله تعالى سميع بصير، الذي يدل على ذلك هو الشرع والعقل. أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن الكريم وهي كثيرة كقوله تعالى: ﴿حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَآ﴾ [الشورى، الآية: 11]، وأما الدليل العقلي فهو أن من المعلوم بأن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق، وهذان أصلان يوجبان الإقرار

---

(1) المصدر السابق: ص: 351.
(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 46 0الإنصاف، ص: 37.
(3) الباقلاني: الإنصاف، ص: 23.
(4) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ، ص: 347.

بصحة قولنا بإنه سميع بصير[1].

موقف الشيرازي من السمع والبصر:

يذهب الشيرازي إلى أن الله تعالى سميع بصير، وأنه أحق بأن يوصف بهما، لوُرود الصفتين في القرآن الكريم، وهما عنده من ضمن صفاته الثبوتية الكمالية، أي أنهما صفتان ذاتيتان وهما عين الذات.

ويثبت الشيرازي أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات على جزئيتها وماديتها، ومنها المسموعات من الحروف والأصوات، والمبصرات من الأجسام ذوات الأضواء والألوان؛ لذلك فإنه تعالى يعلم الأصوات والألوان علمًا حضوريًا إشراقيًا، انكشافيًا شهوديًا نوريًا بنفس ذاته، النور الذي يظهر ويتنور به جميع الأشياء؛ فذاته سبحانه وتعالى بهذا الاعتبار سمعه وبصره بلا تأويل[2]. وهنا يبين الشيرازي أن علمه تعالى راجع إلى سمعه وبصره. وهذا يُظهر مدى تأثره بشيخ الإشراق السهروردي حيث ذهب إلى الرأي نفسه قائلاً: «إن علمه راجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه»[3].

في ضوء ذلك يوجه الشيرازي بعض الانتقادات إلى بعض من المعتزلة فيما يخص آراءهم حول صفتى السمع والبصر، إذ رفض رأي المعتزلة البغداديين ومن بينهم الكعبي، الذين ذهبوا إلى «اندراج السمع والبصر تحت مطلق العلم.. وأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات، والبصر إلى نفس العلم بالمبصرات»[4]. فيرد الشيرازي عليهم بأن «السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم، وأنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم. وهما أيضًا إذا حصل مفهوماهما مّما يصح عند العقل عروضه

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 52. الأربعين في أصول الدين، ص: 47.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 144، 145.

(3) السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الأشراق، تصحيح هنرى كربان، بشروهشكاة عاوم انساني ومطالعات فرهنكي، الطبعة الثانية، إيران، 1380 ش، "كتاب حكمة الأشراق" ص: 214.

(4) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 422. المبدأ والمعاد، ص: 144.

لمطلق الموجود [الواجب] بما هو موجود، بحيث لا يستلزمان تجسمًا ولا تغيرًا ولا انفعالاً في معروضهما، فلابد من إثباتهما له [تعالى]»[1]. وهنا يتفق الشيرازي مع المعتزلة البصريين في اعتبار السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم، كما اتفق مع الأشعري في كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم.

وينتقد الشيرازي أيضًا الكعبي في إرجاع السمع والبصر إلى الإحساس، قائلاً: إن «أهل الجدل لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور في المدِرك والمدَرك جميعًا»[2]، وأن الإحساس لا يحصل إلا بتأثير آلة[3]. ولذلك يقول: «إن مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الإحساس ـ حتى لا يتشخص شيء إلا عند الحس ـ بل مناطها هو نحو الوجود الخاص، وأن الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم»[4]. وبذلك يؤكد الشيرازي على أن الله تعالى «يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له، وهذا الشهود الإشراقي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما،. . فشهود المسموعات سمع، وشهود المبصرات بصر»[5].

بذلك يكون علمه تعالى راجعًا إلى بصره، وليس عكس ما ذهب إليه المعتزلة البغداديون، بأن سمعه وبصره يرجعان إلى العلم. وهذا ما يؤكده قائلاً: «إن وجود الأشياء العينية من مراتب علمه تعالى، علمًا حضوريًا نوريًا، ومن جملة الأشياء هي المبصرات والمسموعات، فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات بل كل شيء يرجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه، كما ظن المتكلمون، وكذا علمه بالمسموعات، أي الأصوات

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 422.
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 422.
(3) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 144.
(4) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 422.
(5) المصدر السابق: ج6، ص: 422 ، 423.

والحروف يرجع إلى سمعه لا بالعكس، لأنه علم وجودي حضوري، ووجود كل شيء هو بعينه نحو من أنحاء علمه تعالى به»[1].

وعليه فقد أثبت الشيرازي أنه تعالى عالم بجميع الأشياء ومن ضمنها المسموعات والمبصرات، علمًا حضوريًا إشراقيًا بنفس ذاته، فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه وبصره بدون تأويل، وعليه يكون علمه تعالى راجعًا إلى سمعه وبصره.

❑ ❑ ❑

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 350. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 473.

الفصل الرابع

الأفعال الإلهية و دلالاتها
(تحليل نقدي بين المتكلمين والشيرازي)

إن العدل صفة منتزعة من أفعاله تعالى، وما كان كذلك فهو من صفات الأفعال، والعدل يعنى «إعطاء كل ذى حق حقه، ملازمة فعل الحسن وترك القبيح»[1]. ولذا يكون فعله تعالى خير فلا يصدر عنه الظلم والشر، ومن ثم فإن فعله تعالى كله خير. وهذا ما تؤكده فرق الشيعة من الزيدية، والاثنا عشرية[2] وفرقة الميمونية من الخوارج[3]، أما المعتزلة فقد عدت العدل الإلهي أصلاً من أصولهم الخمسة؛ مصرحين «بأن ما يصدر عن الله فعل واحد، هو صواب ومصلحة وخير فقط»[4] ويعرف عندهم باسم فعل الصلاح أو نظرية الصلاح والأصلح[5]، وذلك ما ذهبت إليه من أن الله تعالى «لو خلق الناس وكان في معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم عبثًا، وإنما حَسُنَ منه خلق جميعهم لعلمِهِ بإيمان بعضهم»[6]، وهذه هي فكرة الصلاح والأصلح[7].

وعلى الرغم من ذلك فإن الشهرستاني يذهب إلى «أنهم لم يثبتوا رعاية

---

(1) السيد محمد ترحيني: الأحكام في علم الكلام، دار الهادي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2001م، ص: 52.

(2) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، 1983م، ج2، ص: 62، 63.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 126. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص: 110.

(4) عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2003م ص: 449.

(5) المرجع السابق: ص: 449.

(6) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 221.

(7) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 307.

الصلاح والأصلح»[1]. وهذا يخالف ما ذهبت الأشاعرة إليه من أن أفعال الله لا تعلل، واقتضى ذلك منهم إنكار أن يكون للفعل الإلهي غرض أو حكمة. وقد خالفهم الماتريدية في ذلك، واتفقوا مع المعتزلة في الرأي بأن الفعل الإلهي مرجعه إلى الغرض والحكمة، دون الموافقة على فكرة الصلاح والأصلح[2]. وقد تأثر متأخرو الشيعة بالمعتزلة، إذ ذهبوا إلى أن الله عدل حكيم، لا يفعل قبيحاً، ولا يُخِلّ بواجب، وأن أفعاله إنما تقع لغرض وحكمة، وأنه لا يفعل الظلم ولا العبث، بل يفعل بهم ما هو أصلح وأنفع[3]. وسوف نتناول هذا الجانب بشكل أكثر تفصيلا عند كل من المعتزلة والأشاعرة وموقف الشيرازي منهما.

الفعل الإلهي عند المعتزلة:

اهتمت المعتزلة بالعدل باعتباره من أهم صفات الفعل الإلهي، وهو الأصل الثاني من الأصول الخمسة عندهم، ويتعلق العدل بالفعل الإلهي وصلته بالإنسان، حيث يرى المعتزلة أن كل ما يفعله الله تعالى بغيره عدل؛ ولا يصدر عنه الظلم أو الشر، بل كل ما يصدر عنه خير. وهذا ما يؤكده واصل بن عطاء قائلاً: «إن البارئ تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم»[4]. وأيضًا أبو هاشم الجبائى قائلاً: «إن تنزيهه تعالى نفسه عن الظلم، بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّامٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [آل عمران: 182]، يدل أن الظالم هو فاعل الظلم، وإلا لم يكن لهذا التنزيه معنى»[5]. ويؤيده أيضًا القاضي عبد الجبار، حيث يرى أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة، سواء أكان لمنفعة أم لمضرة[6].

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 104.
(2) عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 417.
(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1996م، ج2، ص: 219.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 41.
(5) القاضي عبد الجبار: المغنى، (المخلوق)، تحقيق توفيق الطويل، ج8، ص: 235.
(6) المصدر السابق: المغنى، (التعديل والتجوير)، تحقيق محمود محمد قاسم، ج6، ص: 48.

وقد أرجع المعتزلة وجود الشرور والكوارث في هذا العالم، و الأمراض والعاهات التي تحدث للإنسان إلى غاية له، مرجعها إلى الحكمة الإلهية المتمثلة في اللطف الإلهي. وذلك ما يذهب إليه القاضي عبد الجبار قائلاً : «فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟. قلنا: الغرض حكمي، فإن قيل: وما ذلك الغرض؟، قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات»[1]، ويضيف أيضًا «فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وتمام خلقه»[2].

وعليه فأعتقد أن تعليل القاضي عبد الجبار ناقص، لأنه خَصَّ الشكر بمن خلقه الله على الصورة الحسنة. أما الذي خلقه الله على صورة ناقصة أو قبيحة فماذا يفعل؟، أيشكر الله أم ماذا، أم يصبر على ما أصابه؟. وبرأينا أجدر به أن يصبر على ذلك لعله امتحان من الله لينال به الثواب في الآخرة، »والإنسان يمتحن بالنعم والنقم معاً، وليس عليه إلا أن يكون مؤمناً صالحاً أصابه الخير أم الضر، فلا تفتنه النعم ولا يجزع عند البلاء»[3]. ومن هنا لا ينفي المعتزلة صدور الشر والضرر والقبح من الله تعالى، وأن مرجع كل ذلك إلى الحكمة الإلهية؛ كما أنه امتحان للإنسان حتى يستحق عليه الثواب والعقاب.

وبناءً على ما سبق، تكون أفعاله تعالى كلها حسنة، بل من المستحيل عليه تعالى أن يفعل أي فعل بلا غرض أو داع، وذلك تنزيه عن العبث؛ بل إنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض فائدة، وتلك الفائدة لا تعود على الله تعالى بالمصلحة الذاتية والمنفعة الشخصية، تعالى الله عن ذلك علوًا

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 159. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 409 ، 410.
(2) المصدر السابق: الصفحة نفسها. والمرجع السابق: الصفحات نفسها.
(3) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 143 ، 144.

كبيرًا، فالله تعالى غير محتاج لشيء من ذلك، وإنما مرجع ذلك الغرض العائد على المصلحة والمنفعة للإنسان فقط.

ولذا يرى المعتزلة أن الله تعالى عدلٌ في أفعاله، ولطفٌ بعباده وتنزيها لذاته عن السفه والعبث في أفعاله، فهولا يفعل إلا ما فيه الصلاح والأصلح لعباده. إذ إن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض يعود بمنفعة على عباده[1]. وعليه يقول النظام، لا يفعل الله فعلاً إلا وهو قادر على فعله أو تركه، وذلك الفعل والترك صلاح لخلقه ونفع لهم؛ لأن الله عند النظام مختار لفعله، لا مطبوع عليه، لأن المطبوع على أفعاله غير قادر على فعله ولا على تركه، ولا مختار له، ولا تأثير له على غيره، ولا يكون منه إلا جنس واحد من أفعاله، وتكون متجانسة تجانسًا كلياً؛ كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد. وأما الله تعالى عند النظام فقادر على فعله وعلى تركه، فهو المختار غير المطبوع لأفعاله[2]. وعليه يكون «الله مختارًا لفعله العدل والحكمة بالحق، ولفعله الخير بعباده»[3].

ويرى القاضي عبد الجبار أن الأفعال الإلهية تتصف بالإحكام والاتساق، ويكمن ذلك في صحة الفعل المحكم، وذلك ما يدل على كونه عالماً به، وعليه صدر عنه الفعل المحكم. كما يُعرف لنا المحكم من الأفعال بأنه هو «كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثر إنما يظهر ذلك في التأليف بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض»[4]. والدليل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم هو خلقه لهذا

---

(1) محمد آل ياسين: العدل الإلهي بين الجبر والاختيار، منشورات المكتب العلمي للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 1984 م، ص: 14 ـ 19.

(2) الخياط: الانتصار، ص: 23، 24. انظر. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 490. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 225.

(3) محمد أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، ص: 92.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 156. المغنى، (الإرادة)، تحقيق محمود محمد قاسم، ج6، ص: 115 ، 116.

العالم بما فيه من عجائب الكائنات الحية، وتنظيمه العظيم للأفلاك السماوية، دلالة على أن أفعاله تعالى تتسم بالإحكام والاتساق. أما أفعاله التي لم يتسم فيها الإحكام والاتساق فهي لا تعنى أنه ليس بعالم بها، وإنما تدل على إنه قادر فقط، وذلك مرجعه إلى الحكمة الإلهية[1]، التي لا يعلمها إلا الله تعالى.

الفعل الإلهي عند الأشاعرة:

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة في وصف أفعاله تعالى بالإحكام والاتساق؛ وهذا ما ذهب إليه الأشعري قائلاً: إن الله تعالى يصدر عنه الأفعال المحكمة، والذي يدل على ذلك خلقه للمخلوقات، التي يظهر فيها آثار الإحكام والإتقان[2]. و«ذلك دل على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم»[3]. وهذا ما يؤكده الباقلاني بقوله، دلت أفعاله المحكمة على أنه عالم[4]، والذي يدل على ذلك أن الأفعال المحكمات لا تقع منّا على ترتيب ونظام إلا من عالم، وأفعال الله أدق وأحكم، لذا فهي أولى بأن تدل على أنه عالم[5].

كما يرى الأشعري أن الله تعالى عادل في فعله، ولا يقبح من أفعاله شيء، فجائز أن يعاقب الأطفال الكافرين يوم القيامة، كما أن من الجائز أن يعاقب المؤمن، وأن يُثيبَ الكافر، فلا توصف هذه الأفعال منه بظلم أو قبح[6]، لأنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء، الآية: 23]. وبهذا تكون كل أفعاله تعالى ـ سواء أكانت خيرًا أم شرًا ـ صادرة عنه تعالى، إذ لا مؤثر غيره[7]، وعلى ذلك يرفض الأشعري فكرة الصلاح والأصلح التي

---

(1) المصدر السابق: شرح الأصول الخمسة، ص: 158، 159.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 81.
(3) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 539.
(4) الباقلاني: التمهيد، ص: 46.
(5) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 605.
(6) الأشعري: اللمُع، ص: 74. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 88، 89.
(7) عايده طالب: أسس الديانتين الإسلامية والمسيحية، دار العلم، الطبعة الأولى، بيروت، 2003 م، ص: 90.

قال بها المعتزلة[1]. ومن ثم يكون مفهوم العدل الإلهي عند الأشعري هو الحرية المطلقة في فعله تعالى، وله الإرادة المطلقة في ذلك، كحرية تصرف المالك في ملكه يفعل كما يشاء، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج، الآية: 16]. وإن ظهر في فعله شر أو ظلم فلا يقبح منه شيء، إيماناً بالعدالة الإلهية المطلقة.

أما صفات الفعل، فيبين الباقلاني أنها هي التي لها دلالة على أفعاله تعالى، كفعل الخلق والرزق والعدل والإحسان، والتفضيل، والإنعام، والثواب، والعقاب، والحشر والنشر؛ وكل صفة كان الله سبحانه وتعالى موجوداً في الأزل قبل فعله لها[2]. بالإضافة إلى أن الله تعالى فاعل للخير والشر والنفع والضر، بمعنى أن الخير والشر كله من الله مقدراً منه، وهو فعال لما يريد[3].

ومن ثم يرى الباقلاني أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق العالم لغرض أو لداع دعاه إلى فعله، ولا لعلة كانت سبباً لخلق العالم، بل يفعل ذلك عن علم به، وإرادة منه، وهذا ما ينفى عنه كل غرض وباعث[4]. كما يرفض القول بالصلاح والأصلح، لأن الله تعالى عنده هو المتصرف في ملكه، ويفعل ما يريد[5]. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج، الآية: 16]، لأن الله تعالى يفعل عن إرادة حرة مستقلة[6]. وبناء على ذلك، يرفض كل من الأشعري والباقلاني ما ذهبت إليه المعتزلة من أن الأفعال الإلهية مبنية على الغرض والباعث وفكرة الصلاح والأصلح.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 88.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 299. الأنصاف، ص: 26. انظر عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 612. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 97.

(3) الباقلاني: الإنصاف، ص: 28.

(4) الباقلاني: التمهيد، ص: 50. الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 397 ـ 402.

(5) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 405.

(6) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 92.

ويذهب الشهرستاني إلى إبطال الغرض في أفعاله تعالى، و إبطال القول بالصلاح والأصلح؛ ويستدل على ذلك بدليلين: أحدهما: قوله «إن البارئ غني على الإطلاق، إذ لو كان محتاجاً من وجه، كان من ذلك الوجه مفتقراً إلى من يزيل حاجته، فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات، ولا يبيع نعمه بالأثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان، فلو خلق شيئاً ما لعلةٍ تحمله على ذاك أو داعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه، أو حمد وأجر يحصله، لم يكن غنيًا حميدًا مطلقًا، ولا براً جُوداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب»[1]. وهذا باطل، لأنه يتناقض مع كمال صفاته وأُلُوهيته.

أما دليله الثاني: فيكمن في إبطال أن تكون العلة في أفعاله تعالى هي الصلاح والأصلح، حيث يقول: إن كل صلاح نقدره بالعقل بالنسبة للإنسان، عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد، مثل ذلك بالنسبة لإنسان آخر، فلئن كان الصلاح يقضي وجوده بالنسبة إلى ذلك الإنسان الأول، فالفساد يقضي عدمه بالنسبة إلى الإنسان الثاني. ومثال ذلك أن السم في الحيوانات السامة صلاح لها، وفي غيرها من الحيوانات فساد، فلو كان الصلاح اقتضى وجوده، فالفساد اقتضى عدمه. وكما يختلف ذلك بالنسبة للأشخاص يختلف الصلاح والفساد بالنسبة للجزئي والكلي[2] [3]. ومن هنا يكون مبدأ الصلاح من الأمور النسبية.

إلا أن الشهرستاني لا ينكر أفعال الله تعالى التي تشتمل على الخير وتتوجه إلى الصلاح، إذ ينظر إلى الخير والصلاح في الفعل الإلهي بمنظور مختلف عن المعتزلة؛ حيث يفرق بين علة حاملة على الفعل وبين الصفة اللازمة لذات الشيء، ويُبين أن أفعال الله تتصف بالخير والصلاح، لأنه لا

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 399.

(2) قد يقصد به الجزئي والكلي هو الإنسان الفرد والإنسانية، وعلاقة الصلاح والفساد بينهما. مثلاً الموت صلاح بالنسبة للإنسانية جمعاء، ولكن فساد وعدم بالنسبة لإنسان كفرد.

(3) المصدر السابق، ص: 399 ، 400.

يفعل إلا ما هو خير، ولا يفعل ذلك لصلاح يرتقبه أو خير يتوقعه. وذلك كالفرق الضروري بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء، وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء. فالأول فضيلة هي كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة كالعلة الحاملة[1]. فالله تعالى خالق العالم بما فيه لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أم للخلق. إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا علة حاملة له، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه[2].

وبناءً على ما سبق، فإن الأشاعرة يرفضون تفسير أو تعليل أفعاله تعالى من خلال الغرض أو الغاية أو الداعي، أي يرفضون التعليل المطلق لفعله تعالى.

ومن ثم فإن معيار الصلاحية هذا يمكن أن يصح في مجال الفعل الإنساني، أما في مجال الفعل الإلهي فلا يصح، ولا يجب أن يكون معيار له.

موقف الشيرازي من الفعل الإلهي :

يبين الشيرازي أن فعله تعالى يكمن في الإبداع الصرف، والتأييس المحض، من غير مباشرة ولا تغير ولا انفعال وتكثر، وأن فعله تعالى ليس إلاّ أمره المطلق وإرادته المطلقة الخالية من القصور والحدوث[3]. كما يذهب الشيرازي إلى إن أفعاله تعالى تنقسم إلى قسمين، أحدهما: فعل الإبداع، ويتمثل ذلك في عالم الأمر أو عالم الغيب، الذي تتميز فيه الموجودات بصفة الروحانية كالملائكة والروح والعقل والنفس. والثاني: فعل التكوين الذي يتمثل في عالم الشهادة أو عالم الخلق، و تتميز فيه الموجودات بصفة المادية، كالسموات وما فيها، والأرض وما عليها من

---

(1) المصدر السابق، ص: 400.
(2) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 254.
(3) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 3.

الإنسان والحيوان والنبات[1].

ومن هنا يحدد الشيرازي فعله تعالى في «الأمر والخلق، أمره مع الله، وخلقه حادث زماني»[2]. حيث يظهر أمره تعالى في فعل التكوين وهو قوله «كن»وهو نفس أمره تعالى الذي به تتكون الأشياء، إذ الموجودات خُلقت وكانت من أمره، لا من أمر آخر، و إلا لزم الدور أو التسلسل؛ بل أمره سبحانه وتعالى ينشأ من ذاته نشوء الضوء من الشمس، والنداوة من البحر[3]. ولهذا يكون فعله تعالى ليس إلا الإبداع الصرف، والإيجاد والإفاضة المطلقة للخير، «لأن معنى الإبداع هو إيجاد الشيء من العدم، إي إيجاده لا من شيء»[4]، وأنه واجب الوجود من جميع جهاته، ولا كثرة له بوجه من الوجوه، فهو أحدي الذات والصفات والأفعال، وأن لا صفة له إلا وجوب الوجود، وسائر الصفات ترجع لذاته، فهو لا فعل له إلا إفاضة الوجود، وجميع الصفات الفعلية له راجعة إلى الإبداع للوجود والإفاضة للخير، وما يوجد شيء منه، إنما يوجد بما هو هو، لا بما هو غير ذاته بخلاف غيره. وكل ما فاض عن الواجب فإنه انبعث عن صريح ذاته وحقيقته، من غير صفة زائدة أو إرادة متجددة أو داع مستأنف أو طلب ثناء أو حمد[5].

يتبين من ذلك أن الشيرازي ينفي عن فعله تعالى أي غرض أو داعٍ أو باعث بالمفهوم المعتزلي، ولكن لا يعنى ذلك أن فعله تعالى بلا غايةٍ أو داعٍ لأنه لو كان كذلك، لكان فعله ناقصاً وعبثاً، وذلك باطل. «والله سبحانه أجل من أن يصدر عنه شيء بلا حكمة وداع. فيكون عبثاً، والداعي نفس علمه وعنايته بالنظام الأعلى الذي لا يزيد على ذاته»[6]،

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 24. المظاهر الإلهية، ص: 65، 66. انظر. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 7.
(2) الشيرازي: المشاعر، ص: 58.
(3) المصدر السابق: ص: 61.
(4) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 76.
(5) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 188.
(6) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1 ، ص: 368.

بمعنى أن ذاته تعالى هي غاية وداع لفعله تعالى. وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «ليس معنى.. أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له، بل غايته وغرضه ذاته المقدسة»[1]. ومن هنا نجد الشيرازي ينظر إلى الغرض والغاية أو الداعي بمنظور مختلف عن المعتزلة، حيث أرجعه إلى ذاته تعالى فقط، وبهذا اتفق معهم في القول به، لكنه انتقد تفسيرهم له، الذي جعلوه خارج الذات الإلهية.

كما رفض قول الأشاعرة الذين نفوا وجود الغاية أو الغرض والداعي في فعله تعالى، حيث احتجوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء، الآية: 23]. وينتقدهم قائلاً: «خلاف مذهب الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقًا.. وكلا القولين زيغ عن الصواب»[2]. فيرد عليهم الشيرازي قائلاً : «لا علة لصنعه ولا غاية لفعله إلا ذاته، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء، الآية: 23]. لأنه يفعل لأجل ذاته التي لا يعلم كنهها إلا هو.. وليس معنى ذلك أنه لا غاية لفعله وصنعه أصلاً، كما يقول الأشاعرة في حقه تعالى عما يقول الظالمون.. بل لأن العلة والداعية والإرادة كلها عين ذاته تعالى، والذاتيات لا تعلل ولا يسأل عن علتها»[3].

وقد انتقد الشيرازي المعتزلة في إثباتهم الغرض من فعله، والعائد إلى العباد[4] من خلال قولهم بتحقيق المصلحة والأصلح للعباد، يرى أن البارئ تعالى «تام الفاعلية، وكل تام الفاعلية لأبد أن يكون لفعله غاية، إلا أن الغاية يجب أن لا توجد خارجًا عنه، لأن الغاية الخارجة عن الفاعل إنما تكون لناقص حتى يستكمل بها، وهو منتهى الغايات وطرق النهايات»[5]. وبذلك رفض فكرة الصلاح والأصلح العائد على العباد قائلاً: «المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6 ، ص: 367.

(2) المصدر السابق: ج6 ، ص: 368.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 369 ، 370.

(4) الشيرازي: الأسفار، ح6، ص: 366. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 369.

(5) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 369.

الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفي المقدور، فلا تصلح أن تكون مخصصة لأحد الجانبين، وداعية للفاعل عليه»[1]. وعلى ذلك يتساءل الشيرازي: «هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها، أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل أو الإيصال أو لم يكن؟ فإن لم يكن شيء من الطرفين أولى له من الآخر ولا أرجح عنده، فكيف يريد أحدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما إليه؟، وإن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من عدم تحصيلها، فالقادر القاصد لذلك الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة، والله سبحانه أجل وأعلى من أن يكتسب كمالاً من غيره، وأن يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وأفضل النهايات»[2].

يتضح من ذلك أن تفسير الشيرازي هذا يكمن في أن الهدف من تحديده للغاية والغرض والداعي لفعله تعالى، الذي أرجعه لذاته ، هو معرفة تلك الذات من خلال أفعالها التي أظهرت في موجودات؛ ولأن أساس فلسفته المتعالية قائمة على الوصول للمعرفة الإلهية، لذا جاء هذا الجانب من جوانب معرفتها من خلال أفعاله التي أرجعها لذاته تعالى.

وبناءً على ما سبق، فإن حكمته تعالى تكمن في إيجاد الموجودات على أحكم الوجوه وأتقنه وأصلحه، بحيث يترتب عليها المنافع ويدفع عنها المضار؛ لأن الحكمة عند الشيرازي تطلق على أمرين: أحدهما: العلم التصوري بتحقيق ماهية الأشياء والتصديق بها باليقين المحض. والثاني: الفعل المحكم، بأن يكون نظماً جامعًا لكل ما يحتاج إليه من كمال مرتبة. وبذلك فإن الله تعالى عالم بالأشياء على ما هي عليه علماً هو أشرف أنواع العلوم؛ لأن علمه بنظام الوجود هو مبدأ النظام الكلي، وبذلك تكون أفعاله تعالى في غاية الإحكام[3]. وعليه تطلق الحكمة "على كل كامل في علمه

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 326.

(2) المصدر السابق: ج6 ، ص: 326.

(3) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 146.

وعمله، الذي هو سبب صدور أفعاله»[1]، فيكون الحكيم هو الذي يعلم نظام الخير في العالم أتم علم، وهو كونه فعليًا وجوديًا، ويفعل ذلك النظام أتم فعل، هو الذي يؤدي إلى الغاية الحقيقية أتم تأدية من غير آفة وشر وخلل. ويلزم أن يترتب على كل فعل غايته، فتتسلسل الغايات إلى أن تصل إلى غاية لا غاية بعدها، وهي ذاته تعالى؛ لأن ما سواه لا يمكن أن يكون غاية له في فعله المطلق، و إلا لكان للغير فيه تأثير، تعالى الله عن ذلك. فذاته غاية كل شيء، لأنها غاية الغايات بلا غاية وراءها، كما إنه فاعل كل شيء، لأنه فاعل الفواعل وعلة العلل بلا علة[2].

يتضح من ذلك، أن الشيرازي يتفق مع القاضي عبد الجبار من المعتزلة والأشعري والباقلاني من الأشاعرة في أن أفعاله تعالى تتصف بالإحكام والاتساق وغاية النظام، وذلك راجع لعلمه تعالى بالأشياء.

أما رأي الشيرازي في سبب وجود الشرور والعاهات والآفات في هذا العالم، فقد فسرها حسب وجوده في طبيعة العالم، وفي الأفعال الإنسانية. ويرى أن فعله تعالى مبدأ للخير المحض والكمال التام، فلا «يجوز أن يكون مصدر الخير لضده، فإن الفاعل الواحد لا يكون لأمرين متماثلين، فكيف لفعلين متضادين أو متناقضين»[3]. وقد فسر الشيرازي وجود الخير والشر تفسيرًا مخالفًا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الخير كله من الله، وأما الكوارث الطبيعية والعاهات الجسمية والصور القبيحة فقد ردوها إلى حكمته تعالى، والخيرات والشرور التي من قِبل الإنسان ردوها إليه حتى ينال عنها الثواب أوالعقاب، وأما الأشاعرة فقد جعلوا هذه الأمور خيرها وشرها إلى الله تعالى بدون تعليل.

ونتعرض فيمايلى لوجود الخير والشر في العالم من وجهة نظر الشيرازي، أما وجوده من قِبل الإنسان فسوف نتطرق إليه في موضع لاحق

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 350.
(2) المصدر السابق: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 353.
(3) المصدر السابق: ج1، ص: 553.

من الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

يبين الشيرازي وجود الشر في هذا العالم من خلال قوله بالعناية الإلهية وكيفية دخول الشر والضرر في الموجودات، فيذهب إلى أن واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام، وكذلك ملائكته المقربون والعقول المجردة، فهي تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق، فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم، ولا يجوز أن يكون صدور الأفعال منها أغراض وغايات تعود إليها من فعلها، ولم تكن حاصلة قبل الفعل، و إلا لم تكن تامة كاملة الذات، بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جداً؛ فثبت أنها لا يهمها في فعلها شيء، ولا يدعوها داع، ولا يتعرض على ذواتها إيثار طارئ ولا إرادة زائدة، إلا الإقتداء بالخير الأقصى والنور الأتم الأعلى[1].

وأما البارئ تعالى فليس فوقه غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، ومع ذلك فإننا نشاهد في موجودات هذا العالم - سيما في النبات والحيوان في الجزئيات، بل في الكليات الأعيان من الأفلاك والأركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع، وإبداع القوى والأسباب الملائمة للأغراض الرافعة للآفات والمفسدات، ومثال ذلك ما يظهر في الجزئيات مثل المصالح والمنافع التي روعيت في بعض النباتات، كالنخل، و العنب، وبعض الحشرات الصغيرة، كالنحل والعنكبوت، مما لا يصدر ذلك على وجه الإتقان من غير تدبير سابق وحكم مطابق، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية[2].

وبناءً على ذلك، فإن العناية «هي كون الأول(تعالى)عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن، وراضياً به على النحو المذكور. وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا، كلها عين ذاته،

(1) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 55، 56.
(2) المصدر السابق: ج7، ص: 56.

بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير، وعين السبب التام له، وعين الرضا به، وهو المشيئة الأولية. فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه أعلى وأشرف؛ لأنه الوجود الحق الذي لا غاية له، ولا حد في الكمال وراءه. فإذا كان كذلك، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام، والأتم بحسب الإمكان، فيفيض عندما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاناً وصدوراً، متأدياً إلى غاية النظام وصورة التمام على أتم تأدية»[1]. وتلك هي العناية الخالية عن النقص والقصور والشرور.

وعليه يكون «الصادر عنه أولاً بالذات هو الخير، وأن الشر غير صادر منه، بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية قليلة العدد، بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة، فلم يكن الصادر منه تعالى شرًا أصلاً»[2]. وبذلك يقسم الشيرازي الموجودات التي يوجد فيها الخير والشر إلى قسمين هما:

القسم الأول: وهو الذي يكون كله خيرًا مطلقًا لا شر فيه أصلاً، وهي متمثلة في «أمور وقعت تامة الوجود، لا يفوتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان العام، إلا وقد حصل لها في فطرتها الأصلية الأولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في أول الوجود، ولا بعده، لأنها بالفعل من جميع الوجوه، كالعقول.. التي لا تبيد ولا تنقص، ويتلوها النفوس السماوية وإن كان فيها ما بالقوة إلا أنها مستكفية بذاتها، ومقوم ذاتها في خروجها من القوة إلى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن، وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الإنسانية، إذا لحقت بالسابقين المقربين فهي أيضاً من هذا القسم، فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأعلى لأجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لا محالة»[3].

أما القسم الثاني: فيبين الشيرازي أن وجوده منه تعالى، هو الذي

---

(1) المصدر السابق: ج7، ص: 56 ، 57.
(2) المصدر السابق: ج7، ص: 85.
(3) المصدر السابق: ج7، ص: 68 ، 69.

يكون فيه خير كثير ويلزمه شر قليل؛ إذ يقول: «فيجب وجود هذا القسم أيضاً منه (تعالى) لأن تركه لأجل شره قليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شر كثير، فلم يجز تركه؛ فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات. ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يكون وجودها على كمالها اللائق بها، إلا وقد يعرض لها بحسب المصادمات [وأموراً] الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات غيرها. كالنار التي كمالها قوة الحرارة والإحراق، وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها إحراق بيت وليّ وثياب نبي؛ وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان، وقد يعرض له غريق بلاد وهلاك عباد، [في صور المطر الغزير أو فيضانات]. وهذا القسم من الموجودات الممكنات إنما يكون فيما يمكن فيه الإحالة والاستحالة والكون والفساد، لكن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الأربعة، وتأملنا حال [انتفاعه] طول عمره بكل واحد منها، لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير. وإذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضر، فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانية والحيوانية. كذلك وجود حيوانات في أنفسها خير، إلا أنه يعرض لها. بسبب [أمور]اتفاقية - تأدي ضررها إلى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع والجوارح المفترسة وغيرذلك. وكذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية، قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسدة وأخلاق ذميمة وأعمال سيئة تضره في المعاد، ولكن هذه الشرور إنما تكون في أشخاص قليلة أقل من أشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات»[1].

يتضح من ذلك، أن القسم الأول الذي يتمثل في عالم العقول يتمتع بالخير المحض ولا يوجد فيه شر مطلقاً؛ لأن وجوده وفيضه من خلال المبدأ الأعلى وهو واجب الوجود، ووجوده أتم وأكمل، فخيريته أشد

(1) المصدر السابق: ج7، ص: 69، 70. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 372، 373.

وأعلى، لأنه أقرب إلى مبدأ الوجود، حسب قاعدة «الإمكان الأشرف والأخس»[1] أي وجود الأشرف قبل وجود الأخس، بمعنى أن كل الموجودات على ترتيب ونظام سببي ومسببي، آت من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى ينتهي إلى ما لا أخس منه. وذلك يمثله عالم الكون والفساد، وفيه يكون الخير الكثير والشر القليل؛ ومنشأ ذلك "هو قبول التضاد الموجب للكون والفساد، فإنه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي تحدث بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، فما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك، والنفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها، وذلك لا يحصل إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة. فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيرًا بالنسبة إلى النظام الكلي، وشرًا بالنسبة للأشخاص الجزئية. على أن التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لأن كون الكيفيات(كالحرارة والرطوبة واليبوسة وغيرها) متضادة إنما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارج المادي[2]. وذلك مثل الموت فهو شر بالنسبة إلى الإنسان الفرد، ولكنه خيرٌ بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء؛ لأنه لو لم يكن هناك الموت لاشتد الأمر على الناس، وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس، فضلاً عن الحركة والأكل والشرب، وعند ذلك يكون الحيّ أسوأ حالاً من الميت. أما الخير الواصل إليه فخلاصه من هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن[3].

وتأسيسًا على ما سبق، يبين الشيرازي أن ما يصدر من فعله تعالى كله خير محض، أما الشر القليل فهو من متطلبات الموجودات الممكنة، أي من ضروريتها ولوازمها، وبهذا يكون الشر ذا دلالة إيجابية وليست سلبية[4].

---

(1) المصدر السابق: ج7، ص: 6.

(2) المصدر السابق: ج7، ص: 71.

(3) المصدر السابق: ج7، ص: 77.

(4) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 119.

أما كيفية وجود التشوهات أو العاهات في الخلق حسب رأي الشيرازي فتحدث من خلال أمرين: إما أن يلحقها أمر يعرضها في أول الكون، وإما لأمر يطرأ عليها بعد التكون؛ فالأولى تحدث : «في أول وجودها هيئة من الهيئات يمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه، كالمادة التي تتكون منها صورة إنسان أو حيوان و نبات، إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوأ مزاجًا وأقل اعتدالاً واعصى جوهرًا من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل. فلم يقبل التقويم الأحسن والتشكيل الأتم.. ، فتشوهت الخلقة بسببها.. ، لا لأن الفاعل المعطي قد قصّر وما أجاد فيما أفاد، بل لأن المنفعل لم يقبل»[1].

وتفسير الشيرازي السابق للتشوهات أو العاهات، قريب من التفسير العلمي الحديث، ومثال ذلك التشوهات التي تحدث للجنين، ترجع إلى سببين اثنين، الأول داخلي، والآخر خارجي، يرتبط الأول بوجود بعض الأمراض التي تعاني منها الأم أو عامل السن. أما الثاني الخارجي فقد يرجع إلى تعاطي الأم لأدوية معينة، أو تعاطيها المخدرات، أوالتدخين. مما يسبب التشوهات في خلق الجنين.

أما الثاني الذي رآه الشيرازي سببًا لوجود التشوهات أو العاهات في النبات، فهو أحد أمرين: «إما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله، وإما مضاد وأصل مبطل للكمال محقق؛ مثال للأول وقوع سحب كثيرة متراكمة أو أظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ إلى النضج وتنال الكمال، ومثال للثاني، حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية»[2].

الكلام الإلهي:

تعد مسألة الكلام الإلهي من الصفات التي أثارت جدلاً بين

(1) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 67.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 67 ، 68.

المتكلمين، خاصة فيما يتعلق بفكرة قدم القرآن أو حدوثه، وكونه مخلوقًا أو غير مخلوق، حيث ذهب المعتزلة إلى أن القرآن مخلوق، وأن كلام الله ليس قديماً، بينما ذهب الأشاعرة إلى أن القرآن كلام الله قديم[1]. إلا أن هناك من ميز بين نوعين من الكلام: الكلام النفسي القديم، والكلام اللفظي الحادث. وهذا ما ذهب إليه أبو حنيفة من أهل السنة[2]. والكرامية[3]. إلا أن المشبهة ذهبت إلى أن القرآن الذي بين أيدينا كلام الله وهو قديم أزلي. أما أبو منصور الماتريدى فقد أثبت لله صفة الكلام[4]، كما أنه «يفرق في كلام الله بين أمرين، فمن ناحية هناك المعنى القديم الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية، ومن ناحية أخرى هناك الألفاظ والحروف والأصوات الدالة على كلام الله، وهي مخلوقة حادثة»[5]. ولعل الماتريدية يحاولون بهذه التفرقة التوفيق بين المعتزلة الذين أثبتوا أن كلام الله مخلوق حادث وبين الأشاعرة الذين أثبتوا الكلام النفسي.

ونعرض فيمايلى ـ تمشيًا مع مقتضيات البحث ـ لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة، بشكل أكثر تفصيلاً، وموقف الشيرازي منهما.

الكلام الإلهي عند المعتزلة:

اتفق المعتزلة على أن كلام الله محدث، وأن القرآن مخلوق[6]. ولكن اختلفوا في كلام الله تعالى، حيث ذهب بعضهم إلى «أن كلام الله جسم،

---

(1) محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ص: 546، 547. حسن الشافعي: الآمدي وآراوه الكلامية، ص: 267.

(2) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 238. حسن الشافعي: الآمدي وآراوه الكلامية، ص: 268.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 229.

(4) عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية، ج1، ص: 404.

(5) المرجع السابق: ج1، ص: 405.

(6) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 296.

وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم»[1]. كما ذهب البعض الثاني إلى «أن كلام الخلق عرض وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مُقطّع مؤلف مسموعٌ، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه»[2].

ورأى فريق ثالث «أن القرآن مخلوق لله وهو عرض وأبوا أن يكون جسمًا، وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتبٌ وجُد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجُد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه»[3].

بينما ذهب فريق رابع إلى «أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلق فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره؛ وهذا قول جعفر بن حرب[4] وأكثر البغداديين»[5]. أما الإسكافي فيذهب إلى القول «إن كلام الله عرض مخلوق، لأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد»[6]. وقال أبو على الجبائي في الكلام «يحتاج في وجوده في محل إلى بنية مخصوصة، وإلى حركة، ويسوى في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى أومن فعلنا»[7]، وهذا

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 191.

(2) المصدر السابق: ص: 191.

(3) المصدر السابق: مقالات الإسلاميين، ص: 192.

(4) جعفر بن حرب: ويكنى أبا الفضل، يعد من الطبقة السادسة، وهو واحد دهره في العلم والصدق والورع والزهد والعبادة، له كتب كثيرة في علم الكلام، وبلغ من زهده في آخر عمره أن ترك ضياعه وماله، واعتزل الناس، وأقبل على التصنيف في الجلي الواضح مثل كتاب الايضاح ونصيحة العامة والمسترشد والمتعلم والاصول الخمس. (ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ج21، ص: 73).

(5) المصدر السابق: ص: 192.

(6) المصدرالسابق: ص: 193.

(7) القاضي عبد الجبار: المغنى، "خلق القرآن"، قوم نصه إبراهيم الأبياري، بإشراف طه حسين، ج7، ص: 31.

ما ذهب إليه أيضاً ابنه أبو هاشم[1]. ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا علي الجبائى «يمنع أن يكون الكلام من جنس الأصوات، فاذا اقتصرت على ذكر الحروف فقط، سلم على مذهبه أيضًا، وليس يضير أن لا نجد السبيل إلى بيان أقل ما هو كلام، إذا كنا قد عرفناه على الجملة، كما لم يضر الجهل بتحديد أقل ما يكون فعلاً محكمًا دالا على كون فاعله عالمًا، وعلى أن المقصد بهذه الجملة هو الكلام في القرآن»[2]. ويشير سيف الدين الآمدى[3] إلى أن المعتزلة لم يختلفوا في كونه متكلمًا، وإن له كلامًا. وقالوا معنى كونه متكلمًا وإن له كلامًا، أنه فاعل للكلام، وبذلك يكون كلامه تعالى صفة من صفاته الفعلية، وليست صفة نفسية[4]، إذ إنهم أنكروا الكلام النفسي، كما ذهبوا إلى «أن طريق إثباته متكلمًا، هو إثبات الكلام فعلا له، فمن لم يثبت كلامه فعلاً له، لم يكن له إلى إثباته متكلمًا سبيل»[5].

وقد اتفق المعتزلة جميعًا على أن كلام الله صفة من صفات الفعل، وهذا ما يؤكده البغدادي من أن أغلب المعتزلة تذهب إلى «أن كلامه فعله»[6]، لأن المتكلم عندهم من فعل الكلام[7]، وهذا ما يراه القاضي عبد الجبار قائلاً: «فيجب أن تكون حقيقة المتكلم أنه فعل الكلام في القديم والمحدث جميعًا، هذا يبطل وصفهم له بأنه متكلم فيما لم يزل، ويجب أن

---

(1) المصدر السابق: ج7 ، ص: 31.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 307.

(3) الآمدى: هو أبو الحسن علي بن سالم، المعروف بسيف الدين الآمدى، ولد بمدينة آمد من بلاد العراق سنة(551 هـ=1156 م)تعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه واتهموه بفساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيًا إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي بها سنة(631هـ=1233م)، وله من مصنفات، الأحكام في أصول الأحكام وغاية المراد في علم الكلام دقائق الحقائق ـ فرائد القلائد، وغيرها. (الزركلي: الأعلام، ج4، ص: 332 ، 333. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص: 294).

(4) سيف الدين الآمدى: غاية المرام في علم الكلام، ص: 92.

(5) القاضي عبد الجبار: المغنى، (خلق القرآن)، ج7، ص: 181.

(6) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 152.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 83.

يوصف بذلك عند فعله الكلام»[1]. كما يقول أيضًا «إن الكلام عندنا من جملة أفعاله كالإرادة، فلا يصح كونه مريدًا لنفسه ولا بإرادة قديمة، بل يتبع كونه مريدًا كونه فاعلاً، فكذلك الحال في كونه متكلمًا لا يصح أن يكون للنفس، ولا بكلام قديم، بل يتبع فعله الذي هو الكلام»[2].

وقد اتفق جميع المعتزلة «على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدوث أمره ونهيه وخبره. وأكثرهم يسمون كلامه مخلوقاً»[3]، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار قائلاً: «إن كلامه تعالى محدث، وأنه فعله لمصالح العباد»[4]، كما وصف القرآن بأنه مخلوق قائلاً "إن يوصف القرآن بأنه مخلوق، لأن الله تعالى قد فعله كما فعل سائر أفعاله»[5]، وذلك ما ذهب إليه أبو علي الجبائي وابنه أبوهاشم[6].

ويستدل القاضي عبد الجبار بدليل سمعي يدلل به على حدوث كلامه، بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء، الآية: 2]، وهذا دليل على أنه محدث[7]. مع كونه تعالى مخاطبًا بكلامه، وآمرًا وناهيًا يقتضي حدوثه[8]. كما يقدم دليلاً سمعياً آخر على أن كلام الله تعالى فعل له ومحدث، بقوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود، الآية: 1]. فبين أنه مركب من هذه الحروف التي دلت على أنه محدث[9]. ومن ثم وصفه بأنه «محكم» والمحكم من صفات الفعل[10].

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغنى(خلق القرآن)، ج7، ص: 53.
(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 309.
(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 114.
(4) القاضي عبد الجبار: المغنى، (خلق القرآن)، ج7، ص: 208.
(5) المصدر السابق: ج7، ص: 213.
(6) المصدر السابق: ج7 ، ص: 220.
(7) المصدر السابق: ج7 ، ص: 87.
(8) المصدر نفسه: ج7، ص: 90.
(9) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 532.
(10) المصدر السابق: ص: 532.

أما أبو الهذيل العلاف فقد ذهب إلى أن «كلامه حادث في جسم من الأجسام، وكل كلامه تعالى عنده أعراض»[1]، ويرفض أن يكون كلامه جسمًا[2]. قائلاً: «إنه ليس بجسم»[3]، كما قسم كلام الله إلى قسمين أولهما: بعضه لا في محل وهو قوله «كن»، وثانيهما: بعضه في محل، كالأمر والنهى والخبر والاستخبار، وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف[4]. ولعل العلاف يفرق في كلامه تعالى بين أمر التكوين وهو «كن» وبين أمر التكليف الذي يتمثل في الأمر والنهى والخبر والاستخبار[5]، إلا أن أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم يجعلان الله تعالى «متكلماً بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عندهما أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام»[6]. ويتفق القاضي عبد الجبار معهما في ذلك قائلاً: «إن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث.. وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة»[7]، وذلك دليل على قولهم بالكلام اللفظي، غير أن القاضي عبد الجبار يرفض قول الأشعري بأن كلام الله تعالى «معنى قائم في النفس»[8]، وهو ما يرفضه جميع المعتزلة.

الكلام الإلهي عند الأشاعرة:

اجمع الأشاعرة على أن الله يتصف بصفة الكلام، وهو قديم ومن صفاته الذاتية، لأنهم يرفضون أن يكون كلامه تعالى من صفات الفعل؛

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 127.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 192.
(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 313.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 45.
(5) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 133. ص: 162.
(6) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 67.
(7) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 528 ، 529. المحيط بالتكليف، ص: 321.
(8) القاضي عبد الجبار: المغنى، (خلق القرآن)، ج7، ص: 19.

لأن «الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس»[1]، والمتكلم عنده من قام به الكلام، على عكس المعتزلة عندهم من فعل الكلام[2]، وبذلك يذهب الأشعري إلى أن كلامه تعالى من صفاته الأزلية[3]، وعليه يرفض وصفه مخلوقاً قائلاً: «إن الله تعالى لم يزل متكلمًا، وأن كلامه تعالى غير مخلوق»[4]، وهذا ما يؤكده البغدادي قائلاً: «لا يجوز حدوث كلامه فيه، لأنه ليس محلاً للحوادث، ولا في غيره، لأنه يوجب أن يكون غيره متكلمًا آمرًا ناهيًا، ولا في غير محل، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فبطل حدوث كلامه، وصح أنه صفة له أزلية»[5].

ويستدل الباقلاني على أن كلامه تعالى غير مخلوق بدليل قرآني في " «قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف، الآية: 54]، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾، فقد فصل بين الخلق والأمر، فدل على أن الأمر غير مخلوق، لأن كلامه أمر ونهى وخبر»[6]. وبذلك يقول «إن الله تعالى متكلم، وأن كلامه غير مخلوق ولا محدث»[7]، ويرفض قول المعتزلة أن كلامه تعالى صفة من صفات الفعل[8]، كما يذهب إلى أن الذي يذهب ويعدم إنما يكون في الحفظ والرسم، دون المحفوظ الذي هو كلام الله[9]. ولعل الباقلاني يقصد من ذلك التفرقة بين الكلام النفسي، وبين ما يحتويه المصحف من الحروف والكلمات وأحكام تلاوته الذي يعرف بالكلام اللفظي، وبهذا نجده يبين الفرق بين القراءة والتلاوة التي هي صفة للقارئ، وبين المقروء والمتلو وهي صفة للبارئ، بدليل «قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 83.
(2) المصدر السابق: ص: 83.
(3) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 149.
(4) الأشعري: اللمع، ص: 23.
(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 337.
(6) الباقلاني: الأنصاف، ص: 71.
(7) المصدر السابق، ص: 37.
(8) المصدر السابق: ص: 105.
(9) المصدر السابق: ص: 77.

﴿عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَـٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء، الآية: 106]. فأخبر تعالى أن القرآن منه مُنزل مُوحَى، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقرؤه ويعلمه، فالموحى المنزل المقروء هو كلام الله تعالى القديم وصفة ذاته، والقراءة له فعل الرسول (صلى الله عليه وسلم)التي هي صفته»[1]. أما الغزالي فيرى «أنه تعالى متكلم بكلام أزلي قديم، قائم بذاته لا يشبهُ كلام الخلق.. وأن القرآن مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم، قائم بذات الله تعالى»[2]. كما يميز الغزالي بين ثلاثة ألفاظ، وهي القرآءة، والمقروء، والقرآن، فأما المقروء فهو كلام الله تعالى، يعنى صفته القديمة القائمة بذاته. أما القرآءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداء بعد أن كان تاركًا له؛ ولا معنى للحادث إلا أنه ابتداء بعد أن لم يكن. فإذا كان الخصم لا يفهم ذلك فلنترك لفظ الحادث والمخلوق، ونقول القرآءة فعل ابتدأه القارئ بعد أن لم يكن يفعله وهو محسوس. أما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء، فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق، وإن أريد به القرآءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث[3].

وفي ضوء ذلك يتضح أن لب الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يدور حول الكلام النفسي الذي ذهب إليه الأشاعرة، وأنكرت وجوده المعتزلة، وهذا ما أشار إليه عبد الرحمن الإيجي في المواقف، حيث قال: لا نختلف مع المعتزلة فيما قالوا من أن الأصوات والحروف يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ أو يوحي بها إلى جبريل أو النبي، هو حادث، وهذا لا نرفضه، ولا نزاع بيننا وبينهم بشأنه. ولكننا نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، فهم ينكرون بثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع نفى المعنى وإثباته[4]، ويتبين من ذلك أن الأشاعرة

---

(1) المصدر السابق: ص: 81.
(2) الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ص: 48. الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 54 .58.
(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 59.
(4) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص: 293 ، 294.

يميزون بين نوعين من الكلام، أحدهما الكلام النفسي القديم وهو من صفاته الأزلية، والكلام اللفظي وهو القرآن وما يحويه من السور والآيات والحروف والأصوات وهي حادثة.

موقف الشيرازي من الكلام الإلهي :

يرفض الشيرازي ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أن كلامه تعالى، هو «خلق أصوات وحروف دالة على المعاني في جسم من الأجسام، و إلا لكان كل كلام، كلام الله تعالى، وهو باطل»[1]. كما يرفض قول الأشاعرة بإنه «صفة نفسية قائمة بذاته التي سموها الكلام النفسي، لأنه غير معقول، وإلا لكان علمًا لا كلام»[2]، وفي ضوء ذلك يعرف الشيرازي كلامه تعالى بأنه «عبارة عن إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات، وأخر متشابهات، في كسوة ألفاظ وعبارات، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين، وهو غير الكتاب لأنه معنى الخلق»[3]، كما يشير في كتابه أسرار الآيات إلى تعريف أخر هو «أن التكلم الحقيقي ليس من شروطه أن يكون مكسوا بألفاظ والحروف، وليس من شروطه أيضًا تمثل المتكلم بصورة شخصية، بل إلقاء كلام معنوي[4] إلى قلب مستمع من الله»[5].

ويمكن أن نلاحظ من التعريفين السابقين أن الشيرازي يقصد بالتعريف الأول كلام الله الذي يظهر في صورة كتابه العزيز «القرآن»، وهذا دلالة على كلامه اللفظي الذي أشار إليه المعتزلة. أما التعريف الثاني فهو الكلام المباشر الذي يظهر في صورة إلقاء على قلب و مسمع النبي أو الملائكة، الذي يطلق عليه بالكلام المعنوي، وهو يعطى الدلالة نفسها التي أشار إليها

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 52. المظاهر الإلهية، ص: 105. المشاعر، ص: 56 .
(2) الشيرازي: العرشية، ص: 19. المظاهر الإلهية، ص: 105. المشاعر، ص: 56.
(3) المصدر السابق: العرشية، ص: 19. المظاهر الإلهية، ص: 105. المشاعر، ص: 57 ، 58.
(4) ويقصد بالكلام المعنوي هو الوحي الذي أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم.
(5) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 55 ، 56.

الأشاعرة، وهي أن كلامه تعالى «معنى قائم بالنفس»[1]. ومن ثم فإن الشيرازي يتفق مع كل من المعتزلة والأشاعرة في ذلك، وهذا يدل على تناقض الشيرازي مع نفسه، في موقفه الرافض لرأي كل من المعتزلة والأشاعرة السابق.

كما نجد الشيرازي يميز بين الكلام الذي يحدده في القرآن والفرقان وبين الكتاب المتمثل في المصحف وبما يحويه من السور والآيات، وذلك على اعتبار أحدهما من عالم الأمر والآخر من عالم الخلق. إذ يبين أن الكلام من عالم الأمر ومنزله القلوب والصدور، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: الآيتان: 193، 194]، والكتاب يدركه كل أحد ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف، الآية: 145][2]، وذلك ما يؤكده قائلاً: «والكلام النازل من عند الله وهو كلام وكتاب من وجهين: والكلام لكونه من عالم الأمر، غير الكتاب لكونه من عالم الخلق»[3].

كما يبين أيضًا " أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالمًا قوليًا، وكلاماً إلهيًا ونظامًا أجمليًا، وأن عالم الخلق بما فيه أحرى بأن يكون عالمًا فعليًا وكتابًا تفصيليًا مطابقًا لذلك المجمل مناسبًا إياه، فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة، الآية: 252]، فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضًا ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [الشعراء، الآية: 2]، وأن الكلام إذا تشخص وتنزل صار كتابًا، كما أن الأمر إن أنزل صار فعلاً، كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة، الآية: 117][4].

وفي ضوء ذلك، يفرق الشيرازي بين كلام الله والكتاب «بأن أحدهما

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 83.
(2) الشيرازي: العرشية، ص: 19.
(3) الشيرازي: المشاعر، ص: 57.
(4) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 13. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 102.

وهو الكلام بسيط، والآخر الكتاب وهو مركب، وأن الكلام أمري دفعي، والكتاب خلقي تدريجي، وعالم الأمر خال من التضاد والتكثر والتجدد والتغير، وأما عالم الخلق فيشتمل على التضاد والتكثر»[1]. وعلى الرغم من هذا التميز والتفرقة بين الكلام الإلهي والكتاب الذي يعنى به المصحف، إلا أنه يذهب إلى أنهما شيء واحد بالذات، متغايران بالاعتبار، إذ يضرب مثلاً على ذلك قائلاً: «ولا أحد أن يقول الكلام والكتاب أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار، وهذا إنما ينكشف عليك بمثال في الشاهد، وهو الإنسان لكونه على مثال من ربه تعالى، عن المثل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلم بكلام ، وكتب كتابًا فإنه يصدق على كلامه أنه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام»[2].

ويعنى ذلك أن كلامه تعالى يظهر في كتابه، وكتابه يحوى كلامه، وهما لفظان مترادفان لشيء واحد. وذلك ما يؤكده بقوله: «إن الكلام غير الكتاب، وإن الحكمة والنور والقرآن والكلام الإلهي يجرى مجرى الألفاظ المترادفة في لسان هذا الكتاب.. ونسبة الأول إلى الثاني، كنسبة البذر إلى الشجرة، بل كنسبة المبدأ الفعال إلى مجعولاته »[3].

ونلاحظ مما سبق، أن الشيرازي يتناقض في آرائه، إذ نجده يرفض قول كل من المعتزلة والأشاعرة، كما أشرنا في بداية هذا الموضوع، إلا أنه عند عرضه لتعريف الكلام الإلهي، والذي يحدده في الكلام اللفظي والكلام المعنوي، فإنه يظهر وجه الاتفاق معهما في ذلك، وهذا ما يؤكده تعريفه لمفهوم التكلم حيث يقول: «اعلم أن التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة، معناه إنشاء الكلام، لأنه مشتق من الكلم وهو الجرح، وفائدته الإعلام والإظهار. فمن قال: إن الكلام صفة المتكلم، أراد به المتكلمية. ومن قال: إنه قائم بالمتكلم [يقصد به الأشاعرة] أراد به قيام الفعل

(1) المصدر السابق، ج7، ص: 10. أسرار الآيات، ص: 16.
(2) المصدر السابق: الأسفار، ج7، ص: 10.
(3) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 2.

بالفاعل، لا قيام العرض بالموضوع. ومن قال: إن المتكلم من أوجد الكلام [ويقصد به المعتزلة] أراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فيه لا بسكونه، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم، لا هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب.. وإلا فيكون كتابة وتصويرًا، لا تكلمًا وتقريرًا»[1].

ومعنى قوله مصدر صفة أنه منشئ لكلامه تعالى، وهذا دلالة على أنها صفة فعلية، ومصدر لكلمته التكوينية، إلا أنه يرجعها إلى صفة ذاتية، حيث يقول «صفة نفسية» أي مرجعها إلى ذاته المتعالية التي هي عين ذاته مؤثرة، لأنها جميع الكلمات التامات، وما دونها آثار ذاته معربة عن الضمير الذي هو غيب الغيوب[2].

ويتبين من ذلك أن الشيرازي يحاول التوفيق بين أصحاب المذهبين، وأن التعريفين يصدقان على كلامه تعالى، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «إنه يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام، وعمدتهم طائفتان: المعتزلة فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام، والأشاعرة، فقالوا إنه من قام به الكلام، وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين»[3].

ويقسم الشيرازي كلامه تعالى إلى ثلاثة أقسام هي:

1 ـ أعلى كلامه تعالى هو: «ما يكون عين الكلام أوليًا، ولا يكون بعده مقصود آخر، لشرف وجوده وتمامية كونه، ولكونه غاية لما دونه، وهذا مثل إبداعه عالم الأمر بأمر كن لا غير، وهي كلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تبيد، إذ ليس الغرض من إنشائها منه تعالى بأمر كن سوى أمر الله »[4].

2 ـ أوسط كلامه تعالى وهو: «ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، إلا أنه

(1) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 2 ـ 4. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 93.
(2) المصدر السابق: ج7، هامش 1، ص: 2.
(3) المصدر السابق: ج7، ص: 12.
(4) المصدر السابق: ج7، ص: 5، 6. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 94.

يترتب عليه ترتبًا لزوميًا من غير تخلف وانفكاك، كأمره تعالى للملائكة المدبرين في طبقات الأفلاك، بما أوجب عليهم أن يفعلوا.. وذلك أمر الله وصل إليهم، إما بلا واسطة، أو بواسطة أمر آخر، لا بواسطة الخلق، و إلا لأمكن العصيان»[1].

3 ـ أدنى كلامه تعالى وهو: «ما يكون عين الكلام مقصود آخر قد يتخلف عنه، وقد لا يتخلف، وفيما لا يتخلف أيضًا إمكان التخلف والعصيان، إن لم يكن حافظ عاصم من الخطأ، هذا كأوامر الله وخطاباته للمكلفين من الجن والإنس، بواسطة إنزال الكتب وإرسال الرسل، وهما مخلوقتان، ففي هذا الأمر بالواسطة يحتمل الطاعة أو العصيان، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى؛ وأما الأمر مع عدم الواسطة[2] لا سبيل إلا الطاعة. فأعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعي، وهو عالم القضاء الحتمي، والأوسط هو التكوين، وهو عالم القدر الزماني، والأدنى الأمر التشريعي»[3]، ويتضح من ذلك أن الشيرازي يجعل كلامه تعالى الذي أطلق عليه الكلام المعنوي في القسمين الأول والثاني، وهنا يتفق مع الأشاعرة الذين أشاروا إليه وأطلقوا عليه الكلام النفسي، وهو الذي يتصف بصفة الذاتية.

أما كلامه الثاني الذي يحدده بالأوسط فهو الذي يكمن فيه فعله تعالى، وهو يدل دلالة على أنه من صفاته الفعلية من خلال أمر التكوين، الذي يقبل الطاعة المطلقة، من قِبل القابل الموجه إليه لأن «كلامه الذي هو أمره متعلق بجميع المكونات أمر التكوين، وهو خطاب بكلمة «كن» وهي كلمة وجودية»[4]، وهنا يتفق مع المعتزلة في ذلك، إلا أنه يختلف عنهم في تحديده ضمن الكلام المعنوي أو النفسي، أما المعتزلة فقد حددوه في الكلام اللفظي، لأنهم يرفضون القول بالكلام المعنوي أو النفسي.

(1) المصدر نفسه: ج7، ص: 6. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 94.
(2) يقصد به الوحي.
(3) الشيرازي: الأسفار ج7، ص: 6، 7. مفاتيح الغيب، ج1، ص: 94، 95.
(4) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 54.

أما المرتبة الثالثة من كلامه تعالى فهي تتمثل في أمره التشريعي الذي أنزله على الرسل والأنبياء، عن طريق الوحي، وهو الذي ظهر في صورة الكتب التي بين أيدينا، ولذلك فإن كلامه تعالى يظهر في صورتين هما: الوحي للأنبياء، والكتب التي تحتوي على كلامه تعالى، وهذا ما يعرف بالكلام اللفظي، وهنا يتفق الشيرازي مع المعتزلة في ذلك.

القدرة والإرادة :

تختلف الفرق الكلامية بصدد مسألة القدرة والإرادة، فأهل السنة والجماعة يتفقون على أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة، يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع، وذلك خلافًا للكرامية الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى إنما يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته، فأما الحوادث الموجودة في العالم فإنما خلقها الله تعالى بأقواله لا بقدرته[1]، بمعنى «إنما خلق كل الخلق من العالم بقوله "كن" لا بقدرته»[2]. أما البصريون من المعتزلة فقد: قالوا «إن الله تعالى لا يقدر على مقدورات عباده»[3]، إلا أن هناك طائفة أخرى ذهبت إلى «أن الله تعالى قادر على غير ما فعل إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور.. وهذا قول النظام وأصحابه والأشعرية»[4].

أما الإرادة فقد أجمع أهل السنة والجماعة على «أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهية لعدمه، كما قالوا: إن أمره بالشيء نهى عن تركه، وقالوا أيضًا إن إرادته نافذة في جميع مُراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه [أراد كونه] في الوقت الذي على أنه يكون فيه، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون»[5]. أما الكرامية فعندهم أن

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 334.
(2) المصدر السابق: ص: 220.
(3) المصدر السابق: ص: 334.
(4) ابن حزم: الفصل، ج2، ص: 24.
(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 336.

«الإيجاد والإعدام هو القول والإرادة، وذلك قوله كن للشيء الذي يريد كونه، وإرادته لوجود ذلك الشيء»[1]. كما ذهب إلى ذلك سائر المشبهة والمجسمة بأنه «مريد لما يخلق في الوقت الذي [يريد] بإرادة حادثة، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث»[2]. وعلى الرغم من ذلك فإن المشبهة قد شبهوا إرادة الله تعالى بإرادة خلقه، وهذا ما ذهب إليه البصريون من المعتزلة، إذ قالوا إن إرادته من جنس إرادتنا؛ إلا أنهم ذهبوا إلى رأى آخر وهو أنه يجوز حدوث إرادة الله لا في محل، ولا يصح حدوث إرادتنا إلا في محل؛ وهذا ينقض قولهم السابق[3].

أما الخوارج فقد اتفقت في مسألة الإرادة مع المعتزلة[4]، وأما فرق الشيعة فذهب بعضهم إلى أن «التأثير عندهم الإرادة، فإذا أراد الشيء علمه، وإذا لم يُرده لم يعلمه، ومعنى أراد عندهم أنه تحرك، والحركة هي إرادة»[5]، وقالت طائفة أخرى منهم «إن الإرادة ليست حركة، ومنهم من يقول: إرادة الله سبحانه لتكوين الشيء هو الشيء»[6]. أما الزيدية من الشيعة فترى «أن الإرادة للشيء هي الكراهية لضده»[7] كما ذهب كثير من المرجئة إلى ما ذهبت إليه المعتزلة في القدرة والإرادة[8].

ولما كان بحثنا هذا ينحصر في تبيان موقف كل من المعتزلة والأشاعرة وموقف الشيرازي منهما، فإننا سنقتصر على ذلك بصورة تفصيلية، ولكن قبل ذلك لابد أن نشير إلى أنه على الرغم من اتفاق كل من المعتزلة والأشاعرة على أن القدرة من صفات الذات الإلهية، فإننا

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 101.
(2) المصدر السابق: الملل والنحل، ج1، ص: 104.
(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 229.
(4) المصدر السابق: ص: 280.
(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 38 0ص: 489.
(6) المصدر السابق: ص: 42.
(7) المصدر السابق: ص: 70.
(8) المصدر السابق: ص: 208 ـ 210.

وجدناهم يفسرونها من خلال الفعل الإلهي؛ ذلك لأنها لا تتعلق إلا بما هو خير وعدل، ومفهوم العدل سبق أن أشرنا إليه بأنه يتعلق بالفعل الإلهي. وأن مسألة قدرة الله على الظلم هي ومسألة العدل متلازمتان؛ فقد كانت صفة الظلم مثار تساؤل المتكلمين، أي هل الله يوصف بقدرة على فعل الظلم أم لا؟. كما طرحوا تساؤلات كثيرة منها: هل يقدر الله على عذاب المؤمنين؟وهل يقدر على فعل القبيح؟وغيرها من التساؤلات التي تتعلق بمدى قدرته وإرادته على فعل ذلك، إلا أن الجواب عن هذه التساؤلات سيكون في الفصل القادم، لأنها تتعلق بالفعل الإلهي وصلته بالإنسان، وسيكون موضوع حديثنا الآن هو رأي المعتزلة والأشاعرة في تفسيرهم لمعنى القدرة والإرادة، وهذا الجانب الذي ركز الشيرازي عليه في نقده لهم، وسوف يتبين لاحقاً أن المعتزلة والأشاعرة قد فسروا القدرة والإرادة من خلال الفعل الإلهي، ولهذا اعتبرنا كلا من صفة القدرة والإرادة من ضمن الأفعال الإلهية.

القدرة والإرادة عند المعتزلة:

يشير الأشعري إلى أن بعض البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن «معنى أنه قادر أنه يمكنه الفعل ويجوز منه»[1]، إلا أن معمر بن عباد يذهب إلى «أن القدرة فعل الجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى»[2]، وهذا يدل على نفي القدرة عن الله تعالى، لأن الله ليس بجسم.

وقد عرف المعتزلة القدرة بأنها موجبة للفعل، و حددوها بالفعل وتركه، أو بصحة الفعل، وصحة الفعل دلالة على أنه قادر، حيث ذهب البصريون من المعتزلة إلى «أن القدرة على الشيء يجب أن تكون القدرة على ضده»[3]، أما أبو هاشم الجبائي فيرى «أن القادر بقدرة يجوز أن يخلو من الأخذ والترك معاً، مع ارتفاع الموانع، فإذا قوي داعيه إلى أحدهما

---

(1) المصدر السابق: ص: 506.
(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 116.
(3) المصدر السابق، ص: 134.

فإنه لا يخلو من أحدهما، لأمر يرجع إلى الدواعي»[1]، وعلى الرغم من ذلك فإن أبا علي الجبائى رفض ذلك قائلاً: «لا يجوز منه الأخذ والترك مع ارتفاع الموانع»[2]، وهو ما يذهب إليه أبو القاسم الكعبى أيضًا[3].

وبناءً على ذلك يقول أبو علي الجبائى: «إن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل، ولا يستحقان على الترك، وأما ابنه أبو هاشم فيرى أن ترك الفعل مثله مثل الفعل في أنه جهة الاستحقاق»[4]، كما أنهما يذهبان إلى القول بأن معنى العجز يضاد القدرة[5]، وهذا ما يؤكده أبو القاسم الكعبى قائلاً: «إن القدرة هي الصحة والعافية»[6]، ومعنى ذلك أن الصحة تعطى دلالة على كونه قادراً، لأن العجز يعنى عدم القدرة على الفعل، ويذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول: «إن القادر على الفعل هو القادر على تركه»[7]، وذلك رداً على المجبرة التي تزعم بأن الكافر قادر على الكفر الذي فيه، إلا أنه غير قادر على الإيمان الذي تركه، فرد عليه، بإنه إذا كان الكافر عندكم غير قادر على ترك الكفر الذي هو عليه، فهو ليس بمختار لفعله ولا فاعل له، بل هو مضطر إليه مجبر عليه، لأن القادر مختار لفعله أو تركه[8]، وتلك هي القدرة، كما بين أبو الهذيل «أن القدرة تكون قدرة على أن لا يفعل»[9] وهذا ما ذهب إليه بعض البغداديين من المعتزلة[10]. أما القاضي عبد الجبار فيقول: «كونه قادرًا لا يعرف إلا

(1) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، طرابلس، بيروت، 1979 م، ص: 266.
(2) المصدر السابق: ص: 266.
(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(4) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 373.
(5) المرجع السابق: ج1، ص: 25.
(6) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 250.
(7) الخياط: الانتصار، ص: 11.
(8) المصدر السابق: الانتصار، ص: 11.
(9) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص: 284.
(10) المصدر السابق: ص: 284.

بصحة الفعل، وليس هو ما يوجد من النفس، ولا إليه طريق في الاستدلال سوى صحة الفعل»[1]، وأن «الدليل على القدرة صفة لله، إنه صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرًا، والله قادر فيما لا يزال، لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه»[2]، «فهو حقيقة لها، فلا يكون قادرًا إلا مع صحة الفعل، ولا يصح الفعل إلا وهو قادر، وعلى هذا أوجبنا صحة الفعل منه تعالى فيما لم يزل لكونه قادرًا لم يزل»[3].

أما الإرادة عندهم فقد أجمع المعتزلة على أنها ليست من المعاني القائمة بذاته، «بل إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى»[4]، ولكن اختلفوا في معناها[5]، أي تفسيرها. كما أجمعوا على أن الوصف لله سبحانه بأنه مريد من صفات الفعل[6]، ومنهم من نفى الإرادة عنه، وهم البغداديون من المعتزلة، بينما أثبتها البصريون منهم، وقالوا إن له إرادة وهي حادثة لا في محل[7]. أما أبو علي الجبائى وابنه أبو هاشم فيذهبان إلى: «أنه تعالى مريد على الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل»[8]، إلى جانب ذلك يرى أبوهاشم أن فعل الخلق هو الإرادة، لأن الفعل يقتضى الإرادة[9]، إلا أن أبا علي

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 162.

(2) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 408.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: 160.

(4) علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص: 111.

(5) القاضي عبد الجبار: المغنى(الإرادة)، تحقيق محمود قاسم، ج6، ص: 3 الشهر ستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 39. انظر. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 47.

(6) القاضي عبد الجبار: المغنى(الإرادة)، ج6، ص: 3. شرح الأصول الخمسة، ص: 431. المحيط بالتكليف، ص: 302. أنظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 509.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 329. ص: 334

(8) القاضي عبد الجبار: المغنى(الإرادة)ج6، ص: 3. أيضًا: الإيجي: المواقف، ص: 292. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 94.

(9) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 341، 342.

يذهب إلى «أن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء كن، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق»[1].

أما بشر بن المعتمر[2] فقد قسم الإرادة إلى قسمين قائلاً «إن الإرادة من الله على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل، فهو لم يزل مريداً لجميع أفعاله، وجميع طاعات عباده، لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم صلاحاً وخيراً، ولا يريده. قال: فلما كان عالماً بذلك أجمع، كان مريداً له. والإرادة التي هي صفة الفعل، أو المراد بها فعل نفسه، وهي خلْقٌ له، وهي قبل الفعل؛ لأن الشيئيين لا يكون أحدهما يصاحبه، وهما معًا. وإذا أراد به فعل عباده، فهو الآمر به»[3]، ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل[4].

أما أبو الهذيل العلاف فيقول: «بحدوث إرادة الله لا في محل، فأثبت إرادات لا محل لها، ويكون الله سبحانه وتعالى مريدًا بها، ويعد العلاف أول من قال من المعتزلة بأن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل، وقد تابعه سائر المعتزلة»[5]، كما قال «إن إرادة الله غير مُراده وغير أمره»[6]، ويذهب أيضًا إلى أن الله إذا أراد الإحداث، فإنه إنما يحدثه بقوله «كن»، وهذه طريقة في الإعادة والإفناء»[7]، أما «خلق الشيء عند أبي الهذيل - فهو تكوينه بعد أن لم يكن، وهو إرادة الله له وقوله «كن»،

---

(1) المرجع السابق: ج1، ص: 293.

(2) بشر بن المعتمر: يقال من أهل بغداد، يكنى أبا سهل من كبار المعتزلة، انتهت إلية رياستهم توفي ببغداد سنة (210هـ)، له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين. (الزركلي: الأعلام، ج2، ص: 55. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج2، ص: 33).

(3) القاضي عبد الجبار: المغنى(الإرادة)ج6، ص: 3. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 57.

(4) المصدر السابق: المغنى(الإرادة)، ج6، ص: 3.

(5) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 163.

(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 189.

(7) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 163.

ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له كن»[1]، أي تكمن إرادة الله عنده في فعل الخلق الذي يظهر في كلمة «كن»، وكذلك في فعل الإفناء والإعادة عند البعث، وأن قوله كن لا يحتاج إلى كن أخرى، فيتسلسل الأمر إلى غير نهاية، بل «كن» هي متجددة بحسب تجدد الإرادة الإلهية، فكلما أراد الله فعل شيء، قال: «كن»، وهنا يكمن فعل الإيجاد، وبهذا تكون كلمة «كن» حسب رأى العلاف تعبر عن الإرادة الإلهية[2]، وهذا ما ذهب إليه أيضاً أبو هاشم الجبائى[3].

وبناءً على ذلك، يميز العلاف بين كلمة الخلق «كن» وبين الخلق نفسه، «وهو تمييز مطلق بين كل فعل إلهي، و ما يصدر عن هذا الفعل من أثر، ولذلك يكرر دائما أن إرادة الله لكون الشيء غير المكون، والإرادة الله غير المراد»[4]، ويؤيده في ذلك النظام قائلاً: إن «الإرادة من الله سبحانه تكون إيجاد للشيء وهي الشيء، تكون أمراً، وهي غير المراد»[5]، أما القاضي عبد الجبار فلا يؤيد العلاف في قوله ذلك، وإنما يرى أن الله يحدث ما يحدثه بكونه قادرًا[6].

وقد ذهب أبو الحسين البصري[7] إلى القول بأن إرادة الله هي «علمه

---

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 191.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 562. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 510، 511. انظر: عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 163. محمد أبوريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: 82. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 467، 468.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 510.

(4) علي سامي النشار: نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 469.

(5) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 191.

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 563.

(7) أبي الحسين البصري: هو محمد بن علي البصري أبو الحسين الطيب، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد، وتوفي بها في سنة 436هـ، ويذهب صاحب كتاب الكنى والالقاب أن وفاته كانت سنة (446هـ)، له من المؤلفات، تصفح الأدلة ـ شرح الأصول الخمسة ـ تحررالأدلة، وغيرها. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، ص: 271. عباس القمى: الكنى والالقاب، ج1، ص: 53).

بنفع في الفعل، وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه، أن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل ويسميه بالداعية»[1]، وهذا الداعي أو المصلحة مما يوجب عليه الفعل والترك، وأن العلم أو الاعتقاد أو الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة، ولما امتنع الظن والاعتقاد في حقه تعالى، كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة[2]. وبذلك فسرت الإرادة بالعلم، وهذا ما ذهب إليه الكعبى وكثير من معتزلة بغداد حيث رأوا «أن إرادته هو علمه به، أو كونه غير مكره، ولفعل غيره الأمر به، حتى إن ما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له»[3].

أما النظام فيرى «أن الله يفعل العدل. . أنه يفعله باختيار منه، والمختار هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، ولابد له من أن يتقدم فعله ويكون موجوداً قبلها»[4]، وهذا ما يؤكد أن النظام يقول بالإرادة الإلهية ولم ينفها[5]، لأننا وجدناه في مكان آخر يقول إن البارئ ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة، وأن وصف بها شرعاً في أفعاله [أي إرادته هي فعله] ، فالمراد بذلك أنه خلقها وأنشأها على حسب ما علم، وأما وصفه بأنه مريد لأفعال العباد، بمعنى أنه أمر بها ونهى عنها[6]. وأما كونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط[7]، أي تفسيره للإرادة بالعلم، وهذا ما جعله متفقًا مع الكعبى[8]. كما يتبين من ذلك أن إرادته تعالى تنسب إلى أفعاله، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، تتمثل في إرادته التي تكمن في فعل الخلق أو التكوين، ثم إرادته في أفعال العباد، ومن ثم إرادته في

(1) عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 291، التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، هامش2 ص: 93، 94.
(2) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 99.
(3) المصدر السابق: ج3، ص: 98. عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 291.
(4) الخياط: الانتصار، ص: 43.
(5) محمد عبد الهادى أبوريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: 92.
(6) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 48. الآمدي: غاية المراد في علم الكلام، ص: 54. القاصي عبد الجبار : المغنى (الإرادة) ج6، ص: 3.
(7) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 238.
(8) المصدر السابق: ص: 238. الملل والنحل، ج1، ص: 48.

أفعاله المستقبلية[1].

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على طريقة الحدوث[2]، ولهذا يقول إنه تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل[3]، وفي هذا يتفق مع العلاف، كما يقول إن"الذي يدل على إثباتها له، هو أن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لتخصص هو الإرادة[4]، وأنه مريد في الحقيقة لفعله، و لفعل غيره[5].

القدرة والإرادة عند الأشاعرة :

يجمع الأشاعرة على أن القدرة والإرادة من صفات الذات الإلهية الأزلية القديمة، ويقولون إنه قادر بقدرة، ومريد بإرادة. كما أجمعوا على «أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة، يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب. .وأن مقدورات الله تعالى لا تفنى»[6]، ويُعرف الأشاعرة القدرة بأنها صفة تؤثر وفق الإرادة، وأن القدرة الحادثة لا تؤثر وليست مبدأ لأثر ويسمى كسبًا[7]، والدليل على ذلك «أنه لو كان فعل العبد بقدرته، وأنه واقع بقدرة الله؛ فلو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضدها لزم إما وقوعهما، أوعدمهما، أو كون أحدهما عاجزاً [للآخر، وهذا] لا يقال؛ نختار أنه يقع مقدور لله تعالى، لأن قدرته أتم وأنها أعم.. وعموم القدرة لا يؤثر، فإن تعلقت القدرة بغير المقدور

(1) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 223.
(2) القاضي عبد الجبار: المغنى (الإرادة) ج6، ص: 131.
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 440. المغنى (الإرادة) ج6، ص: 149.
(4) المصدر السابق: شرح الأصول الخمسة، ص: 435.
(5) القاضي عبد الجبار: المغنى(الإرادة)، ج6، ص: 110.
(6) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 334.
(7) عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 150.

المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة[1]، ومن ثم فإن القدرة الحادثة لا تؤثر وليست مبدأ لأثر.

وبناءً على ذلك فسّر الأشاعرة القدرة بمعنى الإيجاد والإحداث، فإن «القدرة صفة وجودية من شأنها أن تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى»[2]، وعليه يجمع الأشاعرة على أن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله[3]، وبذلك «تكون القدرة مع الفعل، ولا يشترط في المكلف بها أن يكون مقدورًا بالفعل حال التكليف، بل أن يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورًا له في الجملة، كإيمان الكافر، بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعلق العبد به أصلاً.. وإن معنى كون المكلف به مشروطاً بالقدرة أن يكون هو أو ضده متعلق القدرة، وههنا قد تعلقت القدرة بترك الإيمان»[4].

ويبين الأشعري أن الإنسان إذا تأمل في هذا العالم بما فيه من اتساق وإتقان وإحكام، دلت على أفعاله المحكمة، ومن خلالها دلت على كونه تعالى عالمًا قادرًا مريدًا، ودلالة على حدوثها إلا من حي قادر، استحال أن يتصف بأضدادها[5]، وذلك ما ذهب إليه الغزالي من أن «كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم، فهو إذا صادر من فاعل قادر»[6]. ويقول الأشعري أيضًا: «إذ الخالق على الحقيقة هو البارئ تعالى لا يشاركه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع»[7]، ويعنى ذلك أنه يتميز عن سائر الموجودات بصفة أخرى غير

---

(1) المصدر السابق: ص: 150.
(2) التفتازاني: شرح المقاصد، ج2، ص: 144.
(3) المصدر السابق: ج2، ص: 148. عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 153.
(4) المصدر السابق، ج2، ص: 149.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 81. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 540.
(6) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 39.
(7) المصدر السابق، ج1، ص: 86.

الخلق وهي صفة القدرة على الاختراع، وهنا دلالة على ربط القدرة بفعل الاختراع والخلق.

ويقسم الأشعري القدرة إلى قدرة قديمة، وهي التي تتعلق بالله سبحانه وتعالى، وتتمثل في الخلق والإبداع والإحداث، والقدرة الحادثة هي التي تتمثل في فعل العبد وهي الكسب، بحيث يكون له القدرة التي خلقها له الله في وقت تمكنه من الفعل، وحيث يكون الفعل مقدورًا لله بالقدرة القديمة، وفعل مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره الله عليها. وهي غير مؤثرة في فعله، لأن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، ولا دخل للإنسان في هذا الفعل، لأن القدرة الحادثة لا تؤثر وليست مبدأً لأثر، وهذا ما يعرف بالكسب[1].

أما الباقلاني فيرى أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة، الآية: 120]، كما بين أن من المستحيل صدور الأفعال من عاجز لا قدرة له، ولما ثبت أن الله تعالى هو فاعل الأشياء ومنشئها، ثبت أنه قادر[2]. وقد ذهب الباقلاني إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله مقدرة له بقدرة قديمة، ومقدورة للعباد بقدرة حادثة. ودليله في ذلك قوله: «إنه تعالى قادر على جميع الأفعال[3] التي يكتسبها العباد، فإذا ثبت من قولنا جميعًا أنه قادر على فعل مثل ما يكتسبه العباد على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم، وجب أنه قادر على نفس كسبهم؛ لأنه لو لم يقدر عليه مع قدرته على مثله، لوجب عجزه عنه، واستحالة قدرته على مثله، فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له، فإذا أوجدت كانت أفعاله له، لأن القادر على الفعل إنما يكون فاعلاً له إذا حصل مقدوره موجودًا، وليس يحصل المقدور مفعولاً إلا لخروجه إلى

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 83، 84. انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 79.

(2) الباقلاني: الإنصاف، ص: 35. ص: 38.

(3) وردت في النص كتاب التمهيد (الأجناس).

الوجود فقط[1]، وبذلك تكون قدرته تعالى مطلقة وشاملة كل شيء. وهذا ما ذهب إليه الإيجي في كتابه المواقف حيث يرى أن «قدرته تعالى غير متناهية، إما ذاتًا لأن التناهي من خواص الكم ولاكم ثمة، وإما تعلقًا فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره، وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيًا فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة»[2]، ويفهم من ذلك تعلق القدرة القديمة على وجه الإيجاب، وتعلق القدرة الحادثة على وجه الاكتساب.

أما الإرادة فقد ذهب الأشاعرة إلى أنها صفة الإرادة أزلية قديمة زائدة على الذات، وأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، وهي غير مشروطة باعتقاد النفع أو ظنه أو ميل يتبعه خلافاً للمعتزلة[3]؛ بل اتفق جميعهم على أنها صفة مخصصة لأحد المقدورين[4]. بدليل أن الهارب من السبع فأمامه طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لنفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة فقط؛ لأن ضرورة الموقف هو الذي يجعله يختار أحدهما دون أدنى تفكير، وبذلك نجدهم يرفضون الداعي إلى الفعل[5].

وقد ذهب الأشاعرة إلى إنه تعالى مريد، وذلك بناءً على أن الإرادة ثالث صفة مغايرة للعلم والقدرة، لأنها توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، ولقد اعترض عليهم في ذلك، بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا، يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق، وبما أن كل واحد منهما فرض، فإن نسبته إلى الأوقات سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله أو بعده؛ فلابد من تخصيص، والألزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح، وليس القدرة

(1) الباقلاني: التمهيد، ص: 342. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 84، 85.
(2) عبد الرحمن الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص: 282.
(3) المصدر السلبق: المواقف، ص: 149.
(4) المصدر السابق: ص: 148.
(5) المصدر السابق: ص: 148، 149.

لاستواء نسبتها إليهما، ولا العلم لأنه تبع الوقوع، فلا يكون الوقوع تبعًا له، وإلا لزم الدور؛ فإذن هو أمر ثالث وهو الإرادة[1].

وعليه يكون «تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون بعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، فلابد أن تكون لصفة شأنها التخصيص، لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل»[2]، وهي الإرادة، ومنعها مغاير للعلم والقدرة، لأن شأنها التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر[3]، وهذا ما ذهب الغزالي إليه قائلاً: «إن الله تعالى مريد لأفعاله، وأن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجوار لا يتميز بعضها من بعض إلا بمرجح ولا تكفي ذاته للترجح، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة مما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال»[4].

ويذهب الأشاعرة أيضًا إلى أن إرادته تعالى هي مشيئته واختياره، وأن إرادته لشيء كراهة لعدمه، وتكمن في إرادته أن أمره بالشيء نهي عن تركه، وأنها شاملة لجميع مُراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه، أي أراد كونه في الوقت الذيعليه أنه يكون فيه، وما علم أنه لا يكون ما أراد إلا يكون. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج، الآية: 16]، وبذلك لا يحدث شيء في هذا العالم إلا بإرادته تعالى[5]، وهنا نلاحظ اقتران إرادته بعلمه تعالى.

ويذهب الأشعري إلى أنه تعالى مريدٌ، وأثبت له الإرادة حيث يقول «إن الحيّ إذا كان غير مُريد لشيء أصلاً، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من آفات، كالسهو والكراهية.. كما وجب أن يكون الحيّ إذا كان غير عالم بشيء أصلاً موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات

(1) المصدر نفسه: ص: 291.
(2) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 95.
(3) المصدر السابق: ج3، ص: 95.
(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 47، 48.
(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 336.

كالجهل والسهو والغفلة أو الموت [وغير ذلك من الآفات]، فلما استحال أن يكون البارئ تعالى لم يزل موصوفاً بضد الإرادة، فإن هذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان البارئ تعالى لم يزل موصوفاً به يوجب قدمه، ومحال عدم القديم، كما محال حدوث القديم، فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريد البارئ شيئًا، ويقصد فعله على وجه من الوجوه، وذلك فاسد، وإذا فسد هذا صح وثبت أن البارئ تعالى لم يزل مريدًا»[1].

ويقول أيضًا: إن الله مريد لكل شيء، لأن الإرادة من صفات الذات، ولهذا وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على الحقيقة كالعلم، فدل على أن الله خالق لكل شيء، ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود، الآية: 107]. وأيضاً لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنه لو كان كذلك لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة، وإما إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، وهذا لا يجوز على الله تعالى.

وبناء على ذلك استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده[2]، وبذلك تكون إرادته تعالى شاملة كل شيء في هذا الوجود.

وهذا ما ذهب إليه الباقلاني[3]، و يستدل بعدة أدلة على شمولية الإرادة الإلهية؛ فيذهب إلى أن الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات سواء كانت طاعات ومعاصي، أو خيرًا وشرًا، أو نفعًا وضرًا. بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود، الآية: 107] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس، الآية: 99][4]. كما

---

(1) الأشعري: اللمع، ص: 36. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 540، 541.

(2) المصدر السابق: اللمع، ص: 31. انظرأيضًا المرجع السابق، الجزء نفسه، ص: 541، 542.

(3) الباقلاني: التمهيد، ص: 319.

(4) الباقلاني: الإنصاف، ص: 36. التمهيد، ص: 317، 318. انظر: عبد الرحمن =

يقدم دليلاً عقليًا من خلال وجود الأفعال وترتيبها واختصاصها بوقت دون وقت، ويدل على إرادته أيضاً تقدم الأفعال وتأخرها بعضها عن بعض في الوجود[1].

موقف الشيرازي من القدرة والإرادة :

يحدد الشيرازي تعريفين للقدرة أحدهما للمتكلمين، وهو صحة الفعل والترك، وثانيهما للفلاسفة، ومفاده: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل[2]، ولقد تبنى الشيرازي تعريف الفلاسفة ورفض تعريف المتكلمين، قائلاً: «إن التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الأول.. إلا في القادر الذي تكون إرادته زائدة على ذاته»[3]، وتلك القدرة تنسب إلى المخلوق؛ لأن تعريف القدرة بصحة الفعل والترك مرجعه إلى الإمكان الذاتي، وذلك لا يجوز في حق واجب الوجود؛ لأنه وجود بلا عدم، ووجوب بلا إمكان، وفعلية بلا قوة، وإنما تجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمرًا مباينًا كالمعتزلة[4].

ويحدد الشيرازي القدرة المنسوبة لواجب الوجود قائلاً: «فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا أتم أنحاء القدرة»[5]، ويكون القادر هو الدائم الفعل، التام الفاعلية وفعله بمشيئته، فهو قادر مختار صادق عليه أنه إذا لم يشأ لم يفعل[6].

= بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 614.

(1) المصدر السابق، ص: 36. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 605.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 307. انظر: أدريس هاني: ما بعد الرشدية مُلا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ص: 338 0جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 116.

(3) المصدر السابق، ج6، ص: 309.

(4) المصدر السابق: ج6، ص: 309.

(5) المصدر السابق: ج6، ص: 309.

(6) الشيرازي: رسالة في الحدوث، ص: 35.

وبناءً على ذلك فقد ميز الشيرازي بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية[1]، «فهي في الأول واجبة، ذاتية، فعلية، وفي الثاني ممكنة، زائدة، وعين القوة»[2]، وهنا يظهر مدى تأثر الشيرازي بابن سينا، إذ ينقل عنه نقلاً شبه حرفي في هذا الجانب[3]، وعليه تكون القدرة في المخلوق «كيفية نفسانية يصح منها الفعل والترك، ونسبتها إلى كل من الطرفين نسبة إمكانية، فيحتاج في اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعية لاستحالة الترجيح من غير مرجح»[4]، وبهذا يكون مبدأ الفاعل متقيدًا بالفعل والترك، وتكون قدرته عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له، ويكون فعله إما لداع من ذاته، وإما من الخارج، وفعله مختار في حكم المضطر، أما في الواجب فيكون مبدأ فعله الذي هو ذاته، فهو فعل مطلق غير مقيد بالفعل أو الترك، وأن اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته، ولم يكن مختارًا بالقوة ثم صار مختار بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل، فلا فعل بالاختيار إلا له تعالى، وأن فعله متعلق بمشيئته، وبذلك تكون قدرته عين الفعلية المحضة والوجوب[5]. وعليه «فإن المشيئة صفة والقدرة إنما هي على الفعل»[6]، وبذلك تتميز القدرة بين الخالق والمخلوق.

وانطلاقًا من ذلك يبين الشيرازي أن المعتزلة والأشاعرة الذين فسروا القدرة الإلهية من خلال صحة الفعل والترك، وتفسيرهم هذا يتعلق بالقدرة الإنسانية وليست بالقدرة الإلهية، وهذا لا يصح في حقه تعالى، وذلك لاختلاف القدرتين، أي القدرة القديمة والقدرة الحادثة، مما أدى به إلى رفض هذا التفسير، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «من فسر - من المنتسبين إلى الحكمة [المقصود بهم المعتزلة

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 314.

(2) أدريس هاني: ما بعد الرشدية، ص: 338.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 314. قارن. ابن سينا: التعلقات، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم - إيران، 1379 ش، ص: 16.

(4) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 34.

(5) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 313، 314. المبدأوالمعاد، ص: 130، 131.

(6) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 117.

والأشاعرة] القدرة مطلقاً بصحة الفعل والترك، بالنظر إلى ذات الفاعل، فقد أخطأ من وجهين:

الأول: أنه يلزم أن يكون الفاعل بالطبع، إذ لم يكن اقتضاؤه تاماً، بل كان مشروطاً بشرط مفارق عن طبيعته، فاعلاً بالاختيار لصحة الفعل والترك عنه بالنظر إلى ذاته من حيث هي، بل في نفس الأمر، لجواز عدم تحقق ذلك الشرط فيه، وإذا زيد عليه قيد كون التأثير والإيجاد بالشعور والإرادة، فقد استغنى عن ذكر الصحة والإمكان.

والثاني: أن المراد بصحة صدور الفعل عن الفاعل وعدم صحة صدوره عنه ما يساوق الإمكان الذاتي المفعول، لزم أن يكون كل معلول مقدور؛ لأن كل معلول ممكن الوجود لا ينفك عنه إمكانه الذاتي أبداً، وإن كان المراد كون الفاعل ممكن الفاعلية وممكن اللافاعلية فهو إنما يصح إذا كان الفاعل غير تام الفاعلية، فلا يصدق التعريف على قدرة البارئ عندهم، إذ الواجب بالذات عندهم واجب الوجود من جميع الجهات، فلم يكن هذا التفسير تفسيراً لمطلق القدرة، بل لقدرة الحيوان[1] »[2]، وبذلك لا يصح وصف قدرته تعالى بصحة الفعل والترك، وهي بمعنى الإمكان في الفعل، لأنه محض الوجود، ولا يدخل في حقيقته الإمكان، والنقص والعدم؛ لأن ذلك ينفي كونه صرف الوجود، وبما أن وجوده من نفس ذاته فهو تام القدرة والفعلية المحضة[3]، فقدرته مع وحدتها يجب أن تكون قدرة على كل شيء، لأن قدرته حقيقة القدرة، فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر، فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة، بل لابد أن تكون قدرته قدرة بكل شيء[4]، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال، الآية: 41].

---

(1) يُقصد بالحيوان هنا: الإنسان.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 132.

(3) المصدر السابق: ص: 133. المشاعر، ص: 56. المظاهر الإلهية، ص: 77، 78.

(4) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 321.

أما رأى الشيرازي في تفسير القدرة عند الأشاعرة فقد رفضها، ووصفها بالمذهب القبيح[1]، لأنهم اعتمدوا في تفسيرهم للقدرة على «إنكارهم للعلة والمعلول، وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب في شيء من مراتب الفاعلية والإيجاد، بل مجرد الأولوية غير البالغة حد الوجوب، يكفى لصدور الفعل من المختار»[2]، ولأنهم يقولون بالأولوية بدل الوجوب، ولذا قالوًا: «لا لزوم لكي يكون المعلول ضروريًا بالنسبة للعلة حتى تقوم بإيجاده، أي لا لزوم لاقتران وجود المعلوم بالضرورة، بل يكفى في الأمر رجحان كفة الوجود على كفة العدم، وخروج الممكن من حالة الاستواء المستمرة بين الوجود والعدم بإيجاد الوجود حتى تكتب الموجودية للمعلول، فإن العلاقة بين العلة والمعلول ـ على الأقل فيما يختص بالأفعال الاختيارية ـ علاقة أولوية[3]، أي أن وجود المعلول ليس ضروريًا وحتميًا وذلك على الرغم من وجود علته التامة، بل إن وجوده قائم فقط لأولويته على العدم»[4].

وعليه يبين الشيرازي أن تحقق العلة في المعلول هو الإيجاد لا غير، وأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فمادام الشيء على حالة إمكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه؛ وإنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية، وأما الأولوية غير البالغة حد الوجوب ـ سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب ـ فغير مجدية في قطع النسبة الإمكانية، ولا محصلة للوقوع بالفعل، بل يجب أن يكون المعلول لعلته المقتضية التامة، فلا ينقطع السؤال «لِم» للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 320. انظر: أدريس هاني: ما بعد الرشدية، ص: 343.

(2) المصدر السابق: ج6، ص: 320.

(3) وهذا عكس ما ذهب إليه الفلاسفة، حيث يقولون بأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ضرورية قطعية، وذلك في حالة وجود العلة التامة للشيء موجودة، فإن وجود الشيء وتحققه ضروري وقطعي. وأما عدم وجود العلة التامة المتحققة للشيء فيؤدى بالضرورة إلى عدم الشيء، بمعنى أن عدم العلة التامة للوجود، عبارة عن علة تامة للعدم. (محمد الطباطبائي: دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، ص: 328).

(4) المرجع السابق: دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، ص: 329، 330.

على اللاحصول، إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب، والعلة التامة المقتضية، فإذا لم ينته إليه، فالسؤال مستمر، فيؤدى ذلك إلى لزوم التسلسل في سبب الأولوية إلى غير نهاية، وهذا محال[1].

وبناءً على ذلك فإن «الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الأولويات لإمكان الانتهاء في تلك إلى الوجوب الأول الذاتي، الذي هو منبع الوجوبات والوجودات، وعدم إمكان الانتهاء في هذه إلى الأولويات الأولى الذاتية التي يتبعها جميع الأولويات، لأن ما فرض أولا هنا لا يصلح لأصل الوقوع، كيف؟! لكونه ينبوعاً ومبدأ لغيرها من الأولويات، فبزغ نور الحق، وأزاح ظلمة الباطل، وتبين: أن نسبة الإمكان مطلقاً مناط الحاجة والافتقار للشيء إلى السبب التام الموجب، ولا يغنيه من إمكانه إلا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب»[2].

ويذهب الشيرازي إلى أن قدرته تعالى أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجددة الحصول، ولا ضير بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي هو أثره حادثاً[3]، وتصدر عنه لأجل علمه بنظام الخير؛ لأن جميع الموجودات أثار ذاته، فلا قدرة في الحقيقة إلا قدرته[4]، فهي قدرة على كل شيء، فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء لكانت قدرته على إيجاد شيء دون شيء آخر، وبذلك لم تكن قدرته صرفة محضة[5]، بل قدرته هي إفاضة الأشياء عنه بمشيئته التي لا تزيد على ذاته، وهي العناية الأزلية، وعلمه الذي هو نفس هذه العناية[6].

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 321، 322. ج1، ص: 199.202.
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 322، 323.
(3) المصدر السابق، ج6، ص: 315. انظر. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 117.
(4) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 51.
(5) الشيرازي: المشاعر، ص: 56.
(6) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 39.

ويؤكد ذلك بقوله: إن «القدرة الأزلية ليست كما زعموا.. لأنها عين الإرادة وعين الداعي، الذي هو علمه تعالى بالكل على الوجه الأتم الأعلى، فهو تعالى بنفسه قادر مريد خالق لما يشاء كيف يشاء، فاعل لما يريد كيف يريد، فكان خالقاً لم يزل ولا يزال فاعلاً للعالم، كما يعلم في الأباد والازال، فيكون الخلق قديماً والمخلوق حادثاً، والعلم قديمًا والمعلوم متجدداً. وكذا الإرادة والإفاضة والرازقية كلها مستمرة أزلية، لكل المرادات والمفاضات والأرزاق حادثة متجددة»[1]. وبناء على ذلك، فإن الشيرازي يبين أنه يختلف مع الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، من أن العلم قديم والتعلق حادث، وكذلك القدرة قديمة وتعلقها بالمقدورات حادثة؛ وذلك فرق كبير بينه وبينهم؛ لأنهم بنوا قولهم ذلك على الإرادة الجزافية، وإبطالهم القول بالعلة والمعلول[2]، وعليه يرى الشيرازي أنه إذا نسب إلى الله تعالى الممكنات من حيث إنها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وأما إذا نسب إليه من حيث إن علمه كاف في صدورها، كان علمه بهذا الاعتبار إرادة[3].

أما الإرادة فيذهب الشيرازي إلى أنه تعالى فاعل لما يشاء، فكانت إرادته واجبة الوجود كذاته، لأنها عين ذاته الأحدية، وليست تلك الإرادة قصداً إلى التكوين سيما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه، لأن القصد إلى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود، فثبت أن إرادته ليست عبارة عن القصد[4].

ويفسر الشيرازي معنى كونه مريدًا، أنه تعالى يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته، وأنه كيف يكون. وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضًا، وهو غير مناف لذات المبدأ الأول؛ لأن ذاته كل الخيرات الوجودية، وبما أنه البسيط الحق لكل الأشياء الوجودية، فالنظام

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 72.
(2) المصدر السابق: ص: 72، 73.
(3) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 131.
(4) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 315.

الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقي، وهو عين العلم والإرادة، فعلم المبدأ بفيضان الأشياء عنه، وأنه غير مناف لذاته، هو إرادته لذلك ورضاه، فهذه هي الإرادة الخالية من النقص والإمكان، وهذا أيضًا ما يؤكد نفي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك[1]. وبذلك تكون ذاته تعالى عين الإرادة والرضا، و تكون الإرادة مبدأ صدور الفعل، وهنا يتضح أن الشيرازي متأثر بكل من ابن سينا وفخر الدين الرازي[2].

وقد اتفق الشيرازي أيضًا مع الكعبى والنظام من المعتزلة، حيث فسرا الإرادة بالعلم، إلا أنه قد توسع في معنى ذلك، حيث يرى أن إرادته تعالى للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل والأصلح، الذي هو تابع لعلمه بذاته، وعلمه بذاته هو بعينه داعٍ له إلى إفادة الخير والجود؛ وتلك الأشياء وإن كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه، ولكن ليست هي علة غائية وغرضًا له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علة غائية لإيجاد الأشياء وغرض له فيها، كما أنه علة فاعلية لها[3]، وكما أنه تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها الإمكانية، بل لأجل أنها آثار صادرة عنه تعالى، فالداعي في إيجاده للممكنات، والغاية لها هي ذاته تعالى، فيكون ذاته فاعلاً وغاية معاً[4].

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 316، 317.

(2) ونلاحظ هنا أن الشيرازي متأثر بفخر الدين الرازي، حيث ينقل عنه شبه حرفي في أكثر من موضع؛ مثل معنى كونه مريداً، حيث يقول الرازي في كتابه المباحث المشرقية، "فثبت إرادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد، بل الحق في معنى كونه مريداً، أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون. وذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو خير غير مناف لذات المبدأ الأول، فعلم المبدأ بفيضان عنه وأنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه ". (فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص: 514). وقارنه أيضًا: ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، دارالأفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، 1985 م، ص: 286. الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاره الاملى، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1376ش، ص: 393.

(3) الشيرازي: سه رسائل فلسفى، (أجوبة المسائل)، ص: 324 .326. الأسفار، ج6، ص: 332.

(4) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 59.

هنا نجد الشيرازي يختلف عن الأشاعرة الذين يقولون بأن الإرادة غير العلم، كما أنهم ينفون الداعي، فانتقدهم الشيرازي في ذلك، كما انتقد المعتزلة الذين قالوا بالداعي وهو غير ذاته تعالى، قائلاً: «فذهب المعتزلة منهم إلى أن الإرادة المتساوية الطرفين لا يُرجح بها أحد طرفي المقدور إلا بمرجح زائد هو الداعي، وهو غير ذاته تعالى عندهم، فيلزم عليهم كون فاعليته تعالى يتمّ بغيره، وكون غيره مستخدمًا له تعالى عن ذلك علوا كبيراً. وذهبت الأشاعرة إلى أن مجرد الإرادة مع تساوي نسبتها يترجح أحد الطرفين من المقدور؛ وبذلك ينسد باب إثبات الصانع»[1].

ويبين الشيرازي السبب في قولهم هذا بأنهم حصروا الفاعل بين القسمين، وإنما نشأ ذلك من عدم معرفتهم بكيفية صدور الموجودات عنه تعالى، إذ يقول «ليس هناك جهة إمكانية وليست نسبة الفاعل التام إلى إجادة الفيض وإفاضة الجود وعدمها نسبة واحدة، فهناك فعلية صرفة ووجوب محض، والإمكان والقصور من لوازم الماهيات؛ وذاته تعالى محض الخير والجود»[2].

وبذلك يذهب الشيرازي إلى أن كونه تعالى عالماً ومريداً أمر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار؛ فإذن إرادته بعينها هي علمه بالنظام الأتم، وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار، لا أمر آخر من العالم الإمكاني[3].

كما ينتقد الشيرازي أبا الحسين البصري من المعتزلة لتفسيره للإرادة باعتقاد النفع والكراهية باعتقاد الضرر؛ لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك بالتسوية، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجع بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرًا مختارًا[4]، فيرد عليه الشيرازي أننا

---

(1) الشيرازي: رسالة في القطب والمنطقه، (أجوبة المسائل) تحقيق عبد الله شكيبا، بنياد حكمت إسلامي صدرا، الطبعة الأولى، طهران، 1378 ش، أجوبة المسائل العويصة، ص: 34، 35.

(2) المصدر السابق، ص: 36. المبدأ والمعاد، ص: 135.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 333.

(4) المصدر السابق: ج6، ص: 337.

«كثيرًا ما نعتقد النفع في كثير من الأفعال ولا نفعلها ولا نريدها، ولا نعتقد النفع في كثير منها، بل نعتقد ضرّها ونريدها»[1]، كما نجده في موضع أخر يقول: «فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع، صح كلامه من حيث لا يشعر بوجه دون وجه»[2]، إلا أن الشيرازي لا يبين كيف يكون ذلك وبصورة دقيقة، غير أننا نعتقد أن تفسير الإرادة باعتقاد النفع صحيحة، إذا كانت تتعلق بالإرادة الإنسانية، ودليل ذلك قوله: "صح كلامه من حيث لا يشعر"، وهذا هو الوجه من الصحة الذي يقصده. أما الوجه غير صحيح، إذا تعلقت بالإرادة الإلهية، لأنها ليست لها غاية ومنفعة غير ذاته تعالى؛ وهذا ما يؤكده الشيرازي عند تحديده لمراتب حصول الإرادة لدى الإنسان، إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه، فلابد من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته، ثم لابد له من إرادة وعزم له، ثم لابد له من شوق إليه، ومن ثم لابد من ميل في أعضائه إلى تحصيله[3]، وهنا يظهر معنى العلم والإرادة والشوق والميل في الفعل الإنساني.

كما نجده في موضع أخر يميز بين إرادة الخالق والمخلوق، بأن إرادته تعالى إحداثه للغير، ويكمن ذلك في الفعل بقوله «كن فيكون». وأمامن اعتقاد النفع فيه، ومن ثم أنبعات الشوق له وتأكيده واشتداده حتى يتم له الحصول على مراده، فتلك مبادئ للأفعال الإرادية القصدية في المخلوق، والله تعالى مقدس عن ذلك كله؛ لأن الفعل الصادر عنا بالاختيار، يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيرة انفعالية، بعضها من جانب الإدراك من باب الحركة الفكرية، وبعضها من جانب الشهوة والغضب، وبعضها من جانب فعل التحريك كالجذب والدفع، أما فعله تعالى فهو مترتب على نفس ذاته فقط دون أمور أخرى[4].

أما بالنسبة لرأى الشيرازي في تفسير الإرادة عند الأشاعرة فيذكر

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 337.
(2) المصدر السابق، ج6، ص: 343.
(3) المصدر السابق: ج6، ص: 342.
(4) المصدرالسابق: ج6، ص: 355، 356.

تفسيرهم قائلاً: «فالأشاعرة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين، وهي مغايرة للعلم والقدرة؛ لأن خاصية القدرة صحة الإيجاد واللاإيجاد، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات، وإلى طرفي الفعل والترك على السواء، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور، وظاهر أنها مغايرة للحياة والكلام والسمع والبصر، أقول: وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم"العلم بالوقوع تبع للوقوع"، لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية فهو ممنوع، فأن من المعلوم ما يتبعه الوقوع»[1].

ونلاحظ في رده على الأشاعرة في هذا النص شيئاً من الغموض وعدم الوضوح، لأننا نعتقد أن المقصود من العلم بالوقوع تبع للوقوع، في حالة المرادات الجزئية الخاصة بالإنسان، فإنه يعلم بمراده ووقوعه منه معًا، أما في حالة العلم بالأمور العمومية والكلية، فهي ممنوعة، لأنه يصعب العلم بوقوعها، لا قبل ولا بعد ولا معاً. وذلك ما يؤكده اعتقادنا وهو تفسير الشيرازي للإرادة عند الإنسان بأنها كيفية نفسية، وهي من الأمور الوجدانية، مثل اللذة والألم، بحيث يسهل معرفة جزئياتها، لأن العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره. وهذا ما يتعلق بالإرادة الجزئية، والمقصود بها الإرادة الإنسانية. أما الإرادة الكلية والمقصود بها الإرادة الإلهية، فيصعب العلم بماهيتها الكلية كالعلم، لأنه أيضًا يصعب معرفة ماهيته، لأنه كالوجود لا ماهية له، بل هو عين الوجود[2]. كذلك الإرادة والعلم.

كما يقول في موضع آخر إن تفسير الأشاعرة للإرادة «بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين ـ وهي غير العلم والقدرة ـ صح ما ذكره من جهة دون جهة، وفي موضوع دون آخر»[3]، وعلى الرغم من أن الشيرازي في هذا النص لم يبين رأيه بوضوح، فأننا نرى أن تفسيرهم ذلك يتعلق

---

(1) المصدر السابق: الأسفار، ج6، ص: 337.
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 336.
(3) المصدر السابق: ج6، ص: 343.

بالإرادة الإنسانية، وهذا الجانب الذي يصفه بصحة من جهة دون الجهة الأخرى التي تتعلق بالإرادة الإلهية، ويعنى ذلك أنهم فسروا الإرادة الإلهية من خلال الإرادة الإنسانية.

ويشير الشيرازي إلى «أن الإرادة كالعلم ونظائره، التي كلها ترجع إلى الوجود، تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه، لا ينافي قولنا بصحة كون إرادته (تعالى) ـ التي هي عين ذاته الأحدية. متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود. كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع، وذلك للفروق التفصيلية التي يقع تعلقها بجزئي من أعداد أو طبيعة واحدة، أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من [الناس] ، وبين الإرادة البسيطة الحقة الإلهية.. [بحيث تكون] كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد ـ باق على عمومه في باب الأول(تعالى)وغيره من أولى الإرادة الامكانية، وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم، وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هي موجودة، بل الإرادة هي المرادة بالذات، كما أن العلم هو المعلوم بالذات»[1]. وذلك دلالة على معنى الاتحاد بين الإرادة والمراد، والعلم والمعلوم، كاتحاد العاقل والمعقول، وأيضاً اتحاد الوجود مع الموجود.

كما يبين الشيرازي أن فعله تعالى يتحد مع علمه وإرادته معًا، حيث يقول، إنما يفعل(تعالى)النظام الأتم والخير عن علم هو نفس ذاته، الذي هو أشرف العلوم، سواء كان معقولاً أو محسوسًا، فإذن هو فاعل بالعلم والإرادة على أكمل الوجوه على سبيل الوجوب، وأن الوجوب بالإرادة لا ينفي الإرادة، بل يؤكدها؛ لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب، وأتم الإرادات ما يجب به المراد، فذاته بذاته مبدأ فياض الخير وفُعال النظام الأتم على الأطلاق، ولما كانت ذاته البسيطة علمًا بكيفية النظام الأتم، فتكون ذاته بذاته كل الأشياء الموجودة على الوجه الأشرف؛ لأنها موجودة

(1) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 324.

بوجود إلهي واجبي، فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته[1].

ويبدو الشيرازي هنا متفقًا مع ابن سينا ومتأثرًا به، حتى إنه يؤكد قوله ذلك بما ذهب إليه ابن سينا في كتابه الشفاء، «من أنه [تعالى] عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنه واجب الفيضان عنه، وعالم بأن هذه العالمية يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرًا ونظامًا»[2]، وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة، لأنها مبدأ هذا الفيض والخير والنظام؛ ولازماً لجُوده التام الذي هو نفس ذاته، فإذن مجعولاته مرادة له، ونظامه الصادر عنه مرضي لذاته لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها، بل على سبيل أن نفس علمه بها، نفس رضاه بها واختياره إياه[3].

ومن ثم فإن اتحاد علمه وإرادته تعالى فيه، على اعتبار أن «كونه عالماً ومريداً أمر واحد»[4]، كما أن إرادته هي بعينها علمه بالنظام التام، وأيضًا عين الداعي والغاية.

❑❑❑

---

(1) المصدر السابق: ج6، ص: 332.
(2) المصدر السابق: ج6، ص: 332، 333. قارن. ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص: 390.
(3) المصدر السابق: ج6، ص: 332، 333.
(4) المصدر السابق: ج6، ص: 333.

الفصل الخامس

الأفعال الإنسانية والأخلاقية وعلاقتها الميتافيزيقية بين المتكلمين و الشيرازي



تبحث الفلسفة الأخلاقية في الخير الإنساني، وهي تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقي، وقد تتصف الأفعال الإنسانية بالخيرية أو الشريّة بناءً على معيار ديني، يحث الفرد على إتيان فعل الخير، وينهاه عن فعل الشر، أو معيار أخلاقي يدفعه إلى الالتزام بالفضائل والابتعاد عن الرذائل، وغنى عن البيان أنه توجد صلة وثيقة بين الأخلاق والدين؛ لأن هدفهما هو حث الإنسان على القيام بالأفعال الخيرة، أضف إلى ذلك دور العقل في تحري فعل الخير وتجنب فعل الشر.

ومن هنا ظهرت فكرة الإلزام الديني والأخلاقي التي تقتضيها الحكمة العقلية والعملية، والتي ينبغي تحقيقها حتى نصل للعدالة والسعادة الإنسانية، سواء أكانت في الدنيا أم في الآخرة، وبذلك تتصف الأخلاق بأن لها أبعادًا ميتافيزيقية، لذا كان موضوع هذا الفصل هو الأفعال الإنسانية ودلالاتها الأخلاقية والميتافيزيقية.

ويعد الشيرازي من المؤيدين لفكرة الإيمان بالحياة الآخرة بالنسبة للأخلاق، ومن أهم الأسس التي يشيد عليها البناء الأخلاقي، والأخلاق، هي عملية الالتزام به، فبدونه تفقد الأخلاق تأثيرها القوي في الإنسان، حيث جعل الأفعال الإنسانية الأخلاقية ذات دلالات ميتافيزيقية، أي أن أفعال الإنسان الأخلاقية التي يمارسها في الدنيا يرى نتائجها في الآخرة، بصورة الثواب بالجنة أو العقاب بالنار، وذلك دلالة على أن الدنيا هي مزرعة الآخرة، فما يزرعه الإنسان في الدنيا من خير، يحصده في الآخرة ثوابًا بالجنة، ومن خلال السؤال عن مصدر الخير والشر في الأفعال الإنسانية ظهرت إشكالية الجبر والاختيار بين المعتزلة والأشاعرة، والتي أفضت بالشيرازي إلى حل وسطي وهو لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، وبهذا

المبدأ الوسطي صار للأبعاد الأخلاقية في الأفعال الإنسانية رؤية ميتافيزيقية.

وسوف نتناول مسألة الجبر والاختيار عند كل من المعتزلة والأشاعرة لتعلقها بالأفعال الإنسانية الأخلاقية؛ ولأن الشيرازي قد أفرد لتلك المسألة رسالة خاصة يرد فيها عليهما، وتبين أن له موقفاً نقدياً واضحاً في مسألة الجبر والاختيار.

الأفعال الإنسانية ودلالاتها الأخلاقية والميتافيزيقية عند المعتزلة:

جاءت فلسفة المعتزلة بأبعاد أخلاقية وميتافيزيقية، ويتمثل ذلك في أكثر أصولهم كالعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين[1]. إن العدل يتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، إذ يرى المعتزلة أن كل ما يفعله الله سبحانه وتعالى بغيره عدلاً، ولا يصدر عنه إلا الخير، أما الظلم والشر فهو من قِبل الإنسان مع نفسه أو مع غيره، وقد فسروا «وجود الشر في ضوء مسئولية الإنسان، فكان تفسيرهم أخلاقيًا محضًا»[2]؛ لأن الإنسان ـ من وجهة نظرهم ـ لديه حرية اختيار في الفعل، خيرًا أكان أم شرًا، وهو مسئول عن ذلك الاختيار، والذي يكون نتيجته الثواب أو العقاب على تلك الأفعال، وذلك تجسيمًا للعدالة الإلهية[3]، لأن «عدالة الله تتنافي مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل، أو أن يحاسب عما لا يريد»[4]، وهنا يظهر مبدأ العدل والاختيار بمنظور أخلاقي عندهم.

ولهذا تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الظلم والشر الخلقي الناتج من الإنسان إلى الله تعالى[5]، وعليه فلولا استقلال الإنسان

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 441.
(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1992م، ص: 59.
(3) سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ص: 73. فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 188.
(4) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص: 103.
(5) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 149.

بالفعل على سبيل الاختيار لبطل إرسال الرسل والتكليف، وبطلت فائدة المدح والذم والثواب والعقاب[1]، ولذا يكون «التمييز بين الأفعال من الناحية الخلقية، وهي مهمة جسيمة يلقي بها المعتزلة على عاتق الإنسان في مقابل ما يتمتع به من حرية في الإرادة والاختيار والفعل»[2].

ولذلك ذهب المعتزلة إلى أن الله خلق العبد وترك له خلق أفعاله، فالفعل الصادر من العبد تابع لقدرته واختياره، والله ليس له سلطان في ذلك؛ وبهذا يكون العبد خالقاً لفعله[3]، بمعنى «أن الله تعالى ترك للإنسان بعد خلقه ـ كل حريته وإرادته، وفوض إليه كل شيء»[4]، وهذا ما يؤكده أبو القاسم الكعبي حيث يذهب إلى «أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم»[5]، ويذهب أيضًا واصل بن عطاء إلى «أن البارئ تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله»[6].

وعليه يتبين أن الفعل الإنساني لدى المعتزلة يستند على أساس أخلاقي ميتافيزيقي؛ لأنه يستند على إعطاء الحرية في الفعل للإنسان ليستحق عليها الثواب والعقاب، ولأن رفض تلك الحرية يؤدي إلى إبطال التكليف والوعد والوعيد، كما أن مبدأ الحرية الذي نادى به المعتزلة «لا يتعارض مع مطلق

---

(1) مُرتضى المطهرى: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الإسلامية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1997م، ص: 21.

(2) علي فهمي خشيم: الجبائيان، ص: 268.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 228. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 332 .337. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 39. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 181.

(4) محمد حسن آل ياسين: العدل الإلهي بين الجبر والاختيار، ص: 30.

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 115.

(6) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 84، 85.

إرادة الله، لأنهم قصدوا بالحرية وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية»[1]، ويقدم القاضي عبد الجبار حجة يدلل بها على أن الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد؛ لأنه يبين ما في أفعال العباد من ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ويستشهد على ذلك بما ورد في القرآن الكريم من آيات تتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، التي تؤكد أن الإنسان خالقًا لأفعاله، وليس من قِبل الله سبحانه وتعالى[2]. ومنها قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأحقاف، الآية: 14]، وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة، الآية: 82]. كما يقوم القاضي عبد الجبار بالتمييز بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، ليبين أن أفعال الإنسان ليست مخلوقة فيه، بل هو فاعل لأفعاله ومحدث لها، وهي تحدث حسب مقاصده ودواعيه، حيث يقول: «نفصل بين المحسن المسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فتحمد المحسن على إحسانه، وتذم المسيء على إساءته، لا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك؟، ولا للقصير لم قصرت؟، كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟وللكاذب لم كذبت؟. فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا، بخلاف الآخر، و إلا لما وجب هذا الفصل، ولكن الحال في طول القامة وقصرها، كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده»[3].

وذلك دلالة على أن لفعل الإنسان معلولاً واحدًا أو مقدورًا واحدًا، وهذا المقدور لا يصح أن يوزع بين قادرين؛ لأن لكل معلول علة واحدة،

---

(1) أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص: 162.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 361.345. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 456.453. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 342، 343. محمد سيد المسير: الإلهيات في العقيدة الإسلامية، ص: 215، 216.

(3) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 332. انظر. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 342.

ولكل مقدور قادرواحد، والقدرة التي تحقق هذا الفعل وتخرجه إلى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة، وعلى هذا الأساس ذهبت المعتزلة إلى أن الفعل الإنساني واحد، وهو مقدور للإنسان، ومن ثم فإن الإنسان فاعل لأفعاله على الحقيقة[1].

وبناءً على ذلك، فإننا لا نستطيع أن نحكم على الأفعال الإلهية بالحسن والقبح، بينما نستطيع أن نحكم على أفعالنا بذلك؛ لأن صفة الحسن والقبح ذاتيتان، ونستطيع أن ندركهما من خلال العقل، بغض النظر عن وجود الشرع، حيث إن هذه «الأفعال بذاتها تملك صفة القبلية»[2]، التي نصفها بالحسن أو القبح، ويمكن للعقل إدراكها، حتى يحكم منذ البداية بإتيان فعل الحسن لأنه حسن، وترك فعل القبح لأنه قبيح، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار حيث «يرى أن الآلام شأنها شأن غيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن مرة أخرى، فإذا حسنت فلوجه متى وقع ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، فلا يتوقف الأمر على الفاعل، بل الفعل نفسه، كذلك إذا قبحت قبحت لذاته لا لفاعلها»[3]، «و كل عاقل يعلم بكمال عقله قُبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها..»[4]، وهذا ما ذهب إليه أيضًا كل من أبي القاسم الكعبى وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم[5].

ومن هنا يكون «معنى الحسن أمر ذاتية في الفعل ولازم عنه، ولا تعلق له لا بالفاعل ولا بالأمر والنهى الشرعيين، وبالتالى يصبح الخير الذي هو النفع الحسن، لازمًا عن صفة الحسن الكامنة في الفعل ومتعلقًا باختيار

---

(1) فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 188، 189.

(2) مُرتضى المطهرى: العدل الإلهي، ص: 23.

(3) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 469. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 484.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: 484 . المغنى، تحقيق مصطفى السقا، ج14، ص: 240.

(5) أبو رشيد النيسابوري: المسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: 326، 327.

الفاعل، فالخير هو ما يقع من الفاعل ويبنى على صفة الفعل، فحضور الإنسان في هذا العالم يستدعي أفعاله التي تضطره حينئذٍ إلى الاختيار بين الحسن والقبيح وهما أمران لازمان في الأفعال؛ لأنهما ذاتيان فيها، فمعاني الحسن والقبح تتعلق بحكم الفعل، ومعاني الخير والشر تتعلق بالحكم على الفعل»[1].

وهذا لا يعنى أن المعتزلة يرفضون دور الشرع في تحديد الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية، بل يؤكدون على ذلك، ولكن أعطوا للعقل دورًا أيضًا في إدراك الحسن والقبح، مما يدركه العقل حسنًا يستحق عليه الإنسان الثواب، وما يراه العقل قبيحًا يستحق عليه الإنسان العقاب، وهذا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار قائلاً: «فإما العقل فإن المكلف يحتاج إليه، لأن به يعلم الكثير مما كُلف، نحو وجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم، وحسن الإحسان، ويتوصل به إلى العلم بسائر ما كلفه عقلاً وسمعًا.. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنه متى لم يكن عقلاً لم يصح أن يؤديها على الوجه الذي يستحق بها الثواب والعقاب»[2]، وبهذا يكون العقل مقياسًا للحكم على الأفعال بالحسن والقبح، ولذلك جعل المعتزلة الحسن والقبح عقليين؛ لأن مرادهم «تمتين فكرة العدل الإلهي، وكمال معنى التكليف، فإذا أمر الله بالحسن فلأنه حسن في حد ذاته، وإذا نهى عن القبح فلأنه قبيح بحد ذاته، ويميز الإنسان بالعقل بين القبح والحسن، وهو الذي يكمل معنى التكليف من حيث اقتدار الإنسان على أفعاله واختياره الوجه الذي يقع عليه حتى تصح المثوبة والعقوبة»[3]، وهذا على عكس ما ذهب إليه الأشاعرة الذين انكروا استقلال العقل على إدراك الحسن والقبح، حيث يرى الأشاعرة أن العقل البشري غير قادر

(1) سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص: 75.

(2) القاضي عبد الجبار: المغنى، (التكليف)تحقيق محمد علي النجار وعبد الحكيم النجار، ج11، ص: 375. شرح الأصول الخمسة، ص: 564، 565. انظر0سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص: 269، 270.

(3) سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص: 271.

بمفرده على إدراك الحسن والقبح، فهو بحاجة إلى إرشاد الشرع على إدراك ذلك.

الأفعال الإنسانية ودلالاتها الأخلاقية والميتافيزيقية عند الأشاعرة:

يرفض الأشاعرة فكرة حرية الاختيار للأفعال للإنسان، وذهبوا إلى أن أفعال الإنسان مخلوقة بقدرة الله، وليس لقدرة الإنسان تأثير في فعل و إيجاده، إذ اعتبروا «أن فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها»[1]، بمعنى أن الفعل تابع لقدرة الله واختياره، وليس للإنسان قدرة لاختيار الفعل أو التأثير فيه؛ لأنه محل الفعل ليس ألا، وهذا ما يعرف بالكسب، «وهو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة»[2]، ويرى الأشعري أن «معنى الإكساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبًا لمن وقع بقدرته»[3]، وعند تأمل فكرة الكسب عند الأشاعرة يلاحظ المرء أنه يرجع إلى الجبرية الخالصة مادام الإنسان لا مدخلية له في الفعل ولا قدرة ولا اختيار، وكون الإنسان ليس بصاحب قدرة ولا تأثير في الفعل أدى ذلك بالفعل إلى كونه جبرًا.

ولهذا وجدنا الشهرستاني يعرف الجبر بأنه "هو نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الرب تعالى"[4]، ثم يقسم الجبرية إلى قسمين :

1 ـ «**الجبرية الخالصة** هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً»[5]، بمعنى أن أفعال الإنسان واقعة بقدرة الله وحده، وهذا ما ذهب إليه جهم بن صفوان، حيث يقول «إن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على

(1) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 164.

(2) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 555. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 259.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 542.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 72.

(5) المصدر السابق، ج1، ص: 72.

حسب ما يخلق في سائر الجمادات»[1]، وبذلك يكون الإنسان مجبورًا في أفعاله سواء طاعات أو معاصي، وعليه يكون التكليف والثواب والعقاب جبرًا أيضًا[2]، وهذا يعنى أن أفعال الناس لم تقع بمحض إرادتهم واختيارهم، وإنما وقعت من قِبل الله تعالى وإرادته، وليس للإنسان أي ارتباط بها إلا كونه معرضًا لها ومحلاً لتحققها، وهذا ما يؤدي إلى كون الإنسان مجبورًا على فعل الطاعة والمعصية، ومكرهًا على القيام بذلك سواء أراد أو لم يرد[3].

2 ـ **الجبرية المتوسطة**: ويحددها في رأيين أحدهما «يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا»[4]، بمعنى أن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرته تأثير فيها، بل الله سبحانه وتعالى أوجد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد في فعله المقدور مقارنًا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له، وذلك هو الكسب[5]، ويأخذ بهذا الرأي أبو الحسن الأشعري، حيث نجده يضع تفرقة بين أفعال الإنسان الاضطرارية مثل الرعدة والرعشة، وبين أفعال الإنسان الاختيارية، ويرى أن هذه التفرقة راجعة إلى أن الأفعال الاختيارية «حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر، [ومن ثم يكون] المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة، [وهذا ما ذهب إليه] أبو الحسن، لا تأثير للقدرة الحادثة

---

(1) المصدر السابق: ج1، ص: 73.

(2) المصدر السابق: ج1، ص: 72.

(3) محمد حسن آل ياسين: العدل الإلهي بين الجبر والاختيار، ص: 29.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 73. فخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م، ج9، ص: 12، 13 .

(5) مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1993م، ص: 49.

في الأحداث. . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل، إذا أراده وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله، إبداعًا وإحداثًا وكسبًا من العبد، مجعولاً تحت قدرته»[1]، وهنا تبدو مقارنة قدرة الإنسان للفعل مع القدرة الإلهية، من غير انفراد أو تأثير لهذه القدرة الحادثة، وبذلك يكون الفعل الاضطراري والاختياري خلقًا من الله تعالى وكسبًا من الإنسان، وهذا يدل على أن الاختيار الحاصل من خلال القدرة غير المؤثرة، فهو اختيار مجبور بالقدرة الإلهية، أي أنه اختيار صوري، وليس حقيقيًا، فهو اختيار حقيقي من قِبل الله تعالى فقط. وهنا تظهر دلالته من خلال فعلين وهما «حركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى، فإن اختارهما كانتا، وإن لم يخترهما لم يكن»[2]، وبهذا يظهر لنا الاختيار في صورة الجبرية.

وبذلك تكون الأفعال الإنسانية الخيرية والشريرة كلها من الله، ولا مدخلية للإنسان فيها، ولهذا نجد الأشعري يقول «إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شرًا لغيره، لا له»[3].

وبناءً على ذلك، فإن انعدام الاختيار الإنساني في الأفعال، وانعدام وجود إرادة حرة، يجعل الإنسان غير مسئول عن أفعاله سواء أكانت خيرًا أم شرًا، وغير مستحق للحكم الأخلاقي عليها؛ لأن المسألة الأخلاقية لا تكتمل إلا بوجود مبدأ الاختيار في الفعل، من خلال وجود إرادة حرة، وأن أساس مقياس الأحكام الأخلاقية ترجع إلى ذات الفاعل من حيث

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 84. الأشعري: اللمع، ص: 46 .48. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 558. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 78، 79. مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص: 51.

(2) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 82.79. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 260.

(3) الأشعري: اللمع، ص: 52. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 557.

تعلق فعله به.

أما الرأي الثاني - الذي أشار إليه الشهرستاني - فهو «من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا، في الفعل ويسمى كسبًا، فليس بجبري»[1]، وهذا الرأي يمثله القاضي أبو بكر الباقلاني، إذ يعرف الكسب بأنه «تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة.. وكل ذي حِس سليم يفرق بين حركة يده على طريقة الاختيار، وبين حركة الارتعاش»[2]، وعليه يكون الكسب متمثلا في كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، وذلك هو أثر القدرة الحادثة[3]، بحيث "تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية»[4].

وهنا يختلف الباقلاني عن الأشعري، حيث لم يجعل لقدرة الإنسان أثرًا في الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب في رأي الأشعري؛ بينما الباقلاني قال بوجود أثر لهذه القدرة، وهنا يكمن الكسب عنده، حيث جعل ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد، بمعنى أن الإنسان عنده يختار الفعل طاعة أو معصية بحيث يتعلق ذلك بإرادته هو، فيخلق الله الفعل في الإنسان بقدرته تعالى التي يحدثها عن طريق خلق القدرة الحادثة فيه المقارنة للاختيار.

ومن هنا أثبت الباقلاني «تأثيرًا للقدرة الحادثة، وأثرها هي الحالة الخاصة، وتلك الجهة هي المتعينة، لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب»[5]، لأن الخلق برأي الباقلاني «مستحيل من العبد، وأن يكون

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 72.

(2) الباقلاني: التمهيد: ص: 347. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 616.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 84.

(4) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 164.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 85. انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 103.

إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك، وأثاب وعاقب وذم ومدح ووعد وتوعد، على أن اكتسب العبد ما نهى عنه وأمر به فقط»[1]، إذن الفعل يكون من الله، والاكتساب من العبد، وهنا يظهر بوضوح أن الإنسان مجبور في أفعاله، لأنه يفتقد فيها مبدأ حرية الاختيار بصورة حقيقية وكاملة غير مشروطة، على الرغم من ادعائه بوجود القدرة و الإرادة، إلا أنهما مرتبطتان بالقدرة والإرادة الإلهية.

وبناءً على ذلك يكون الإنسان مجبورًا على أفعاله، وأنه يفعل مجازًا لا حقيقة، وبهذا لا نستطيع أن ننسب إليه المحاسبة والمسئولية أو ثواب وعقاب على أفعاله[2].

ولهذا نجد أن الأشاعرة لم يختلفوا عن الجبريين، لأنهم يذهبون إلى أن الفعل من خلق الله تعالى مثلهم، وأن ما يقع من الإنسان من طاعة أو معصية هي مراد لله تعالى، ولا دخل للإرادة الإنسانية فيما يقع منها؛ لأن هذا من اختصاص الإرادة الإلهية، ومن هنا تكون مجبرة غير مختارة، وبذلك ينتفي عنها التقييم الأخلاقي، لأنها إرادة مكرهه غير حرة، فتصبح غير مسئولة عما يحدث منها سواء خيرًا أو شرًا، ولا نستطيع أن نصفها بالأخلاقية، وأن نقيمها التقييم الأخلاقي، إلا إذا كانت إرادة حرة؛ وبهذا لا يكون هناك مجال للحديث عن الفكر الأخلاقي عند الأشاعرة، لأن الفعل اللاإرادي لا يدخل ضمن المجال الخلقي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للمحاسبة والمسئولية أو الثواب والعقاب على الأفعال الإنسانية، سواء أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة[3].

وهذا ما يؤكده الدكتور أحمد محمود صبحي حيث يذهب إلى أن «الإرادة والاختيار والفعل كلها متعلقة بالأخلاق، وذلك أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، نقل الأشاعرة عن قصد أو غير قصد مشكلة

---

(1) الباقلاني: التمهيد، ص: 346.

(2) مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص: 56.

(3) المرجع السابق، ص: 37، 38.

الحرية من مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقيا، أومن نطاق الفعل إلى نطاق الوجود، فاصطدمت لديهم حرية الإنسان بمشيئة الله، ومن ثم كان اتهامهم لمن يثبت حرية الإنسان بأنه منتقص لمشيئة الله معجز لإرادته»[1].

ومن هنا يتبين بوضوح افتقاد مذهب الأشاعرة للآراء الأخلاقية، إلا فيما يخص مسألة الحسن والقبح عندهم، إذ يرون أنهما ليسا ذاتيين، كما أنهم ينكرون أن يكونا عقليين على حد قول المعتزلة، بل يرون أن الحسن والقبح شرعيان؛ على اعتبار أن الشرع هو المعيار أو المقياس الذي يحكم به على الأفعال الإنسانية بالحسن والقبح، وهذا تأكيد على قولهم بأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لأفعال العباد؛ وبذلك يكونوا قد حكموا على الأفعال بقبح وحسن تبعًا لأوامر ونواهي الشرع، ولذا يقول الأشعري: إن «الواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئًا ولا يقتضي تحسينًا وتقبيحًا»[2]، وهذا دلالة على رفضه لدور العقل في الحكم على الأفعال الإنسانية بالحسن والقبح.

وعليه «يكون الحسن والقبح في أفعال العباد مستفادين من الشرع، فما نهى عنه الشرع فهو قبيح، وما أمر به فهو حسن.. فإن فعل الله تعالى لا يحكم عليه بحسن أو قبح، لأنه فوق الشرع والتكليف، وتكون النتيجة أن كل ما يفعله الله ـ وإن انطوى على الظلم ـ حسن وجميل، وأن العقل قاصر على الحكم بقبح صدور الظلم من الله جلّ شأنه»[3]، ولهذا قال الأشعري: «لا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وأدامه، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين، ويُدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول: إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا: أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذبُ في خبره»[4]. بل

(1) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص: 176.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 88.
(3) محمد آل ياسين: العدل الإلهي بين الجبر والاختيار، ص: 45، 46. مُرتضى المطهرى: العدل الإلهي، ص: 23، 24.
(4) الأشعري: اللمع، ص: 74. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 564.

يعد عدلاً منه، ولا يقبح منه شيء؛ لأنه المالك في ملكه، وليس بمملوكٍ؛ وبذلك يكون هو وحده مصدر التقييم لأفعال الإنسان من خير وشر[1]، وهذا ما يذهب إليه أيضًا الباقلاني إذ يقول: «يجوز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض.. وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه.. ذلك عدل من فعله، جائز مستحسن في حكمته»[2]، ويعلق الدكتور أحمد صبحي على قول الأشعري قائلاً: إذا أراد الأشعري أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين، ولم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي للتقييمات الأخلاقية، إذ لا يوصف الفعل الإلهي في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء، ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي وصف بالعدل والحكمة وهما من المعايير الأخلاقية[3].

ومن هذا المنطلق يذهب الأشاعرة جميعًا إلى «أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعًا، بمعنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنًا وقبحًا، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم، استوجب على الله ثوابًا أوعقابًا، وقد يحسن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبح ما ورد الشرع بذم فاعله »[4]، ومن هنا رفض الأشاعرة أن يكون الحسن والقبح ذاتيين، وإدراكهما أصبحا شرعيين وليسا عقليين.

(1) المصدر السابق: ، ص: 74. انظر: فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 264، 265.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص: 382، 383. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 619، 620. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص: 265.

(3) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2، في الهامش، ص: 83.

(4) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 370. انظر: مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص: 92، 93.

موقف الشيرازي من الجبر و الاختيار :

أفرد الشيرازي لمسألة الجبر والاختيار رسالته الموسومة بـ «خلق الأعمال» ليرد على أصحاب القول بالجبر والاختيار، فيقدم ملخصًا لارائهم ثم ينتقدهم، إذ يعرض لمذهب المعتزلة قائلاً: «ذهبت جماعة إلى أن الله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادهم على وفق مشيئتهم، وطبق قدرتهم، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة، وكره منهم الكفر والمعصية»[1].

وبناءً على ذلك تتأكد فائدة التكليف بالأوامر والنواهي والوعد والوعيد، واستحقاق الثواب والعقاب، وتنزيه الله تعالى عن إيجاد القبائح والشرور[2]، إلا أن الشيرازي يبين أن قولهم ذلك سيؤدى إلى «أن ما أراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه، فإن ما كرهه يكون موجودًا فيه، وذلك نقصان شنيع في السلطة والملكوت، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»[3]، كما يؤدى أيضًا إلى إثبات شركاء لله في الإيجاد[4]، وهذا يتعارض مع مبدأ التوحيد.

كما يشير الشيرازي إلى ما ذهب إليه الأشاعرة قائلاً: "ذهبت طائفة أخرى إلى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، تعالى عن الشريك في الخلق والإيجاد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء، الآية: 23]، ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه، بل يحسن منه كل ما يفعل في ملكه؛ لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره، وهذه الأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ليست أسبابًا بالحقيقة، ولا مدخل لها في الوجود بشيء، بل إنما هي أسباب عادية جرت سنة الله وعادته، بأن توجد

(1) الشيرازي: خلق الأعمال، تحقيق ياسين السيد محسن، مطبعة الحوادث، الطبعة الأولى، بغداد، 1978م، ص: 15

(2) المصدر السابق: ص: 15، 16.

(3) المصدر السابق، ص: 17.

(4) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

تلك الأسباب، ثم يوجد عقبها مسبباتها وكلها صادرة منه ابتداء من غير ترتب بعضها عن بعض، ولا توقف بعضها على بعض، وقالوا في ذلك تعظيمًا لقدرة الله وتقديسا لها عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره»[1]، وقد انتقدهم الشيرازي في قولهم ذلك بأنه سيؤدى إلى إبطال الحكمة والترجيح، وعزل للعقل عن قضاياه، وغلق لأبواب الفكر، وسد باب لإثبات الصانع، ونسبة الظلم والشرور إلى الله[2]، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

كما نجد الشيرازي يؤكد رفضه لقول المعتزلة بالاختيار في الأفعال، وقول الأشاعرة بالجبر، حيث يقول إن «الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق، لا كما يقول الجبري، ولا كما يقول القدري»[3].

ويبين الشيرازي كيفية كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الله تعالى، وذلك من خلال ضرب مثال بأفعال الحواس والقوى التي للنفس الإنسانية، إذ يرى أن فعل كل حاسة وقوة، من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس، وهذا ما ذهب إليه فخر الدين الرازي أيضًا[4]، فالإبصار مثلاً، فعلاً فعل البصر، كذا السماع فعل السمع، لأنه لا يمكن شيء منها إلا بانفعال جسماني، وهو بعينه فعل النفس؛ ولأن النفس بعينها تكون عينًا باصرة، وأذنًا سامعة، وكذلك تكون قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل، فيها تبصر العين الباصرة، وبها تسمع الأذن السامعة، وبها تبطش اليد الباطشة، وبها تمشي الرجل الماشية؛ فالنفس مع تجردها وتنزهها عن البدن وقواه، لا يخلو منها جزء من أجزاء البدن سواء كان العلوي أو السفلى، ولا تقوّمها قوة من القوى، بمعنى أن لا هوية للقوى

---

(1) المصدر السابق: خلق الأعمال، ص: 18، 19.

(2) المصدر السابق: خلق الأعمال، ص: 19، 20.

(3) المصدر السابق: خلق الأعمال، ص: 37. الأسفار، ج6، ص: 375، 376. انظر: سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 98.

(4) فخر الدين الرازي: شرح عيون الحكمة، تحقيق أحمد حجازي السقا، منشورات مؤسسة الصادق، الطبعة الأولى، طهران، 1373ش، ج2، ص: 266.

غير هوية النفس، ولأن للنفس هوية أحدية عقلية جامعة لهويات سائر القوى والأجزاء، ويستهلك عندها ويضمحل لديها هويات سائر القوى والأجزاء، لأنها محيطة بها قاهرة عليها؛ منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، فكذلك جميع الأشياء منه بدأت وإليه تعود[1].

فالنفس وهي القلب المعنوي أمير الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس لكانت الجارحة جمادًا لا حركة فيها، ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، وإنما تنشأ من إرادة الله التي هي عين ذاته؛ وإنما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة، وذلك تأكيداً لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان، الآية: 30]، فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله في النفس إرادة وعلماً تدرك وتتصرف في الأمور، وعند هذا ينكشف سر قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة، الآية: 14]، فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله بأيديهم؛ والتعذيب هنا عين القتل، وهكذا تكون أفعال العباد هي بعينها فعل الله تعالى[2].

وبناءً على ذلك تكون قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس، وإدراكهما لغرض النفس، وهو عين إدراك النفس، وبذلك تكون النفس في ذاتها سمعًا وبصرًا وشمًا وذوقًا ولمسًا، ودليل ذلك إدراك النفس لهذه المدركات في حالة النوم، بدون استعانتها بهذه الآلات، أي الحواس[3]، ولذا يقول الشيرازي: «إن النفس بعينها تكون عينًا باصرة، وأذنًا سامعة»[4]، أي أن القوة التي بالنفس هي التي بها نبصر وبها نسمع

---

(1) الشيرازي: خلق الأعمال، ص: 37 .39. الأسفار، ج6، ص: 377، 378.

(2) المصدر السابق: الصفحات نفسها. المصدر السابق: الصفحات نفسها.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج، ، ص: 122.

(4) الشيرازي: خلق الأعمال، ص: 38.

وبها نمشي، وأن احتياجنا في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة طبيعية، طالما نحن في عالم الطبيعة.

وعلى ذلك تكون الحواس مجرد آلة مطيعة للنفس، أما إذا تجردت النفس عن البدن وآلاته، فهي غير محتاجة إليه؛ لأن القوى التي للنفس هي التي تقوم مقامها[1]، وهنا يظهر مدى تأثر الشيرازي بفخر الدين الرازي، حيث نجده قد ذهب إلى الرأي نفسه في كتابه "المطالب العالية »[2].

وبناءً على ذلك، يذهب الشيرازي إلى " أن أفعال العباد لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين؛ بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار؛ بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره »[3]، وذلك يتمثل في فعل الحواس حيث تأتي أفعالها في صورة مجبورة، لأنها لا فعل اختيار لها، بل يكمن فعل الاختيار للنفس من خلال الغرض والداعي، وهو أيضًا يكون في صورة اضطرارية؛ لأن الفعل الاختياري الحقيقي ينسب إلى الله تعالى وحده، وأما الفعل الجبري الاضطراري فللحواس وللنفس أيضًا، وبهذا تظهر صورة الفعل الكامل للإنسان الذي هو في الظاهر اختياري، إلا أنه في الحقيقة اختيار اضطراري جبري، لأن لا اختيار حقيقي إلا لله تعالى، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «كل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره مجبور في أفعاله.. فلا فعل بالاختيار إلا من الحق تعالى»[4].

ويظهر هنا مدى تأثر الشيرازي بأفكار ابن سينا، حيث نراه ينقل عنه كثيرًا من آرائه[5]، إلا أنه يرفض قول ابن سينا بأن الفعل اضطراري في

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج8 ، ص: 225.

(2) فخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج7، ص: 257 .259 ؛ ص: 361 ، 262.

(3) الشيرازي: خلق الأعمال، ص: 33. الأسفار، ج6، ص: 375 ، 376. انظر. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 98.

(4) الشيرازي: الأسفار، ج6، ص: 312 ، 313.

(5) المصدر السابق، ج6، ص: 312 ، 313. قارن. ابن سينا: التعليقات، ص: 55. ص: 58 ، 59. انظر: إدريس هاني: ما بعد الرشدية ، ص: 340.

صورة اختياري، حيث نجده في رسالة خلق الأعمال يقول «ولا أنه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي»[1]، على الرغم مما ذهب إليه في السابق، وهذا يدل على أن الشيرازي قد قام بتعديل رأيه حيث قال «بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث مختار، بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره»[2].

وهذا يدل على أن الإنسان ليس مخيرًا مطلقًا على حد قول المعتزلة، ولا جبرًا مطلقًا، ولا متوسطا على حد قول الجبرية والأشاعرة، بل هو فعلٌ وسطٌ بين الاختيار والجبر، ومما يدل ذلك على أن الشيرازي يحاول أن يوفق بين الرأيين من خلال قوله بوسط بين الفعلين.

كما يبين الشيرازي كيفية تحقق الأفعال الاختيارية لذلك الإنسان، قائلاً: إن الفعل يتقدمه أولاً علم وإرادة، وهما زائدتان على النفس، فإن تلك الأفعال متى لم تتصور في النفس أولاً، ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقًا يقينيًا أو ظنيًا أو جهليًا، لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال[3]؛ لأن الإرادة عنده هي العزيمة الباعثة والجازمة على الفعل أو الترك، عند إدراكنا لشيء ما، وعلمنا بأنه ملائم أو منافر لنا، ومن خلاله يتحقق الميل لاختيار الفعل.

وأن هذه الإرادة مسخرة تحت إشارة العقل الذي يدرك عواقب الأمور في الآخرة، بحيث يستطيع التمييز بين الأفعال الحسنة التي ينال بها الثواب، والأفعال القبيحة لكي يبتعد عنها، حتى لا ينال على أثرها العقاب؛ ولهذا يعاقب المكلف بإرادته على المعاصي، ويثاب على الأفعال الحسنة[4].

---

(1) الشيرازي: رسالة خلق الأعمال، ص: 32.

(2) المصدر السابق، ص: 33.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج8، ص: 76.

(4) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 232. انظر: سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 53.

ويؤكد الشيرازي ذلك بقوله: "إن قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لفعله، وهي مستندة على أسباب أخرى متوسطة، وأخرى بعيدة حتى تنتهي إلى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشيئته، وقضائه وقدره »[1]، وذلك كفعل الشكر الذي يحصل من إنسان باختياره، من جهة نسبته إلى مبادئه القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان، ومن جهة نسبته إلى السبب الأول [تعالى] ومبادئه البعيدة - من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته - واقعة على العبد على سبيل البتّ والوجوب، ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ"القدر والتفويض «أي: بكونه واقعاً بقدرتنا، ومفوّضة إلينا - ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله يحكم عليه بـ"الجبر»[2].

ولهذا السبب ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار، والأشاعرة بالجبر؛ لأن المعتزلة نظروا إلى الأسباب القريبة منها ورأوها مؤثرة بالاستقلال، فقالوا "بالقدر والتفويض - أي بكونها واقعة بقدرتنا الاستقلالية مفوّضة إلينا، أما الأشاعرة فينظروا إلى السبب الأول [تعالى] ، وأن تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله تعالى، استنادًا واجبًا وترتيبًا معلومًا على وفق القضاء والقدر، أو نفي التأثير مطلقًا في العلل والمعلولات، وإبطال حكمة الله في نظم الأسباب وتقدمها على المسبّبات، فقالوا بالجبر وخلق الأفعال[3].

وبناءً على ذلك يذهب الشيرازي إلى القول "لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين"، ولذا ينصح كلاً من المعتزلة والأشاعرة بالعدول عن آرائهم حيث يقول: "فاخمد ضرام أوهامك أيها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه وقيامه بك، وسكّن جأشك أيها القدري فإن الفعل مسلوب

(1) سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 755.
(2) المرجع السابق، ص: 747.
(3) المرجع السابق: ص: 747 ، 748.

منك من حيث أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل، فكذا فعلك، إذ كل فعل متقوّم بوجود فاعله؛ وانظر جميعًا بعين الاعتبار إلى أفعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس وتصوّرها في تصور النفس، واتلوا جميعًا قوله تعالى ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة، الآية: 14]، وتصالحا بقول الإمام الحق «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»[1]، وتلك محاولة من الشيرازي للتوفيق بين الرأيين، بحيث يقف موقف الوسط بين الجبر والاختيار.

أما بالنسبة لموقف الشيرازي من مقياس أو معيار الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية الذي أرجعه المعتزلة إلى العقل، والأشاعرة إلى الشرع؛ فقد رفض الشيرازي موقف الأشاعرة في اعتبارهم الحكم على الحسن والقبح في الأفعال هو الشرع فقط، وأنكروا دور العقل في ذلك، بينما أيد موقف المعتزلة الذين أعطوا للعقل دورًا كبيرًا في تحسين وتقبيح الأفعال، حتى قبل وجود الشرع، دون تقليل من دور الشرع في حكمه على الأفعال بالحسن والقبح[2].

بينما ذهب الشيرازي إلى أن كلاً من العقل والشرع قد اتفقا على الذم والمدح للأفعال الإنسانية، حيث يرى أن وجود الشرور في الإنسان من قِبل الأفعال القبيحة والأعمال السيئة، وذلك راجع إلى مخالفة أمر العقل وترك أمر الشرع[3]، مما يؤدي ذلك إلى فقدان السعادة الدنيوية والأخروية.

وأما الخيرات والشرور المنسوُبة إلى الأفعال الإنسانية والتي تدخل تحت الأوامر والنواهي الدينية والأحكام والأفعال، فجميعها ـ سواء كانت من الخيرات كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأمر بالمعروف والنهى عن

---

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 58. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 100.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج7، ص: 83 ، 84.

(3) المصدر السابق، ج7، ص: 105.

المنكر وغيرها من الطاعات، أو من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والقتل وأكل مال اليتيم والظلم وغيرها من المعاصي - أمور وجودية، والوجود لا ينفك عن خيرية ما، فكل منها كمال وخير للإنسان، ويكمن ذلك الخير لذلك الإنسان في كسر قوته الشهوانية والغضبية في النفس، واكتسابها هيئة استعلائية عليها، من خلال خضوعها إلى أوامر ونواهي العقل والشرع معًا[1].

وبناءً على ذلك يرى الشيرازي أن هذه الشرور في حد ذاتها خيرات، ولا يعدها شرورًا إلا من حيث نسبتها إلى الأفعال الإنسانية، وحكم عليها بعدم موافقتها للأمر الشرعي أو العقلي، ولذا اعتبرها شرورًا بالعرض وليست بالذات، ويؤكد ذلك قوله إن : «المسماة عند الجمهور شرورًا لم نجدها في نفسها شرورًا، بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات»[2]، فمثلاًالشهوة والزنا مذمومتان عقلاً وشرعًا، ولكن في الحقيقة خيرٌ، كشهوة النكاح باعتبار ماهيتها هي قوة فطرية سارية في وجود النفس، وهي محمودة في ذاتها، باعتبار حقيقتها التي هي الحب، وبكونها سببًا لحفظ وبقاء النوع الإنساني، وأيضًا موجبة للذة كمالية محمودة بذاتها، وهنا تكمن خيريتها، ولا توصف بالذم والقبح، إلا إلى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سيطرته لها؛ أي الإفراط في الشهوة، وهنا تكمن شريتها، وذلك لعدم التزامها لحكم العقل والشرع؛ وتظهر في صورة الزنا المذموم[3].

ومن هنا يبدو تقييم الشيرازي للأفعال الإنسانية من خلال العقل والشرع معًا، لأنهما يحثان الإنسان على التحلي بالأفعال الفاضلة، والتخلي عن الأفعال الرذيلة المذمومة، وفي ذلك يكمن الجانب الأخلاقي فيها، وما يترتب على هذه الأفعال في الدنيا سواء كانت خيرًا أو شرًا، مما تؤدي إلى النتائج في الآخرة بصورة الثواب والعقاب عليها، وهنا يكمن

---

(1) المصدر السابق، ج7، ص: 104 ، 105.
(2) المصدر السابق: الأسفار، ج7، ص: 62.
(3) المصدر السابق، ج7، ص: 105.

الجانب الميتافيزيقي في الأفعال الإنسانية.

لقد ربط الشيرازي بين أمور الغيب المتمثلة في الثواب والعقاب، بالحياة الأخلاقية، والاعتقادات الدينية المثلى للإنسان، أثناء سعيه في الأرض نحو غاية الغايات وهي السعادة الأخروية، وأعطى مدلولاً للحرية بشقيها الأخلاقي المتمثل في الخير والشر، والميتافيزيقي المتمثل في الجنة والنار، لما أثبته من مبدأ حرية الإنسان في اختيار أفعاله في الدنيا، وما يترتب عليها من نتائج في الآخرة؛ وهذا بدوره يتوقف على مدى إيمانه بالآخرة؛ كضرورة لتوجيه سلوكه للتحلي بالفضائل التي يدعو إليها الدين، إلى جانب قيامه بالعبادات الدينية على أكمل وجه، حتى ينال عليها في يوم القيامة الخلود في الجنة.

وهذا هو الغرض الذي بنى عليه الشيرازي دعوته لإصلاح الأفعال الإنسانية الأخلاقية، وتوجيه الإرادة الإنسانية الوجهة الأفضل؛ عن طريق بذل الجهد والعمل الدائم بالعبادات الدينية، والزهد في الحياة الدنيا، وتحسين الخلق؛ لكي تتحقق سعادته في الدنيا والآخرة، وذلك هو البُعد الميتافيزيقي للأفعال الإنسانية الأخلاقية، من خلال رده على المعتزلة والأشاعرة في مسألة الجبر والاختيار، ومسألة التحسين والتقبيح في الأفعال الإنسانية، والتي ظهرت فيها آراؤه مختلفة عنهما، وعلى الرغم من ذلك فإن للشيرازي له آراء أخلاقية أخرى تظهر فيها أيضًا بوضوح الأبعاد الميتافيزيقية للأفعال الإنسانية في فلسفته الأخلاقية.

الفلسفة الأخلاقية عند الشيرازي:

الإنسان بطبعه لا يعيش منفردًا أو منعزلاً مع نفسه، وإنما يعيش في مجتمع يؤثر فيه ويتأثر به، لذلك يتطلب أن يسود المجتمع الذي يعيش فيه الفرد تلك القيم الأخلاقية، والتي تتحدد في ضوئها الأفعال الإنسانية سواء كانت أخلاقية أوغير أخلاقية، ولهذا يبين الشيرازي أن هناك أسبابًا أو عوامل مؤثرةً في أفعال الإنسان الأخلاقية، و تتمثل فيمايلى:

1 ـ اختلاف الخلقة والأمزجة وتفاوت الطينة، وذلك يستشهد بما روى

عن واقعة أصل الخلق [أي خلق سيدنا آدم عليه السلام] ، فقد أمر بأن يؤخذ من كل أرض قبضة تراب، إلا أن الشيرازي لم يبين الأثر الأخلاقي من هذه الفقرة[1].

2 ـ عامل الوراثة المتمثل في اختلاف طبائع الوالدين الأخلاقية وأثرها على الأبناء، ولهذا استشهد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تخيروا لنطفكم»[2]. وأيضًا قوله «إياكم وخضراء الدِمن، قيل وما خضراء الدِمن، قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»[3]، وهنا إشارة إلى العامل الأخلاقي للأم دون الأب، وهذا يجعلنا نتساءل هل يتوقف الأثر الأخلاقي على الأبناء من جانب الأم فقط دون الأب؛ إلا أن الواقع يبين أنهما معًا لهما التأثير الكبير على الأبناء من الناحية الأخلاقية.

3 ـ عامل البيئة الاجتماعية والاقتصادية للطفل، وذلك باختلاف الوالدين من حيث صلاح أو فساد أخلاقهما، والوسط الاجتماعي الذي تعيش فيه الأسرة، إذ إن الطفل بحكم نشأته بينهما ومخالطته لهما يتأثر بما هما عليه من حسن السيرة والخُلق أو السيرة السيئة، إلى جانب الأثر الاقتصادي على الطفل من حيث الرضاعة والغذاء والملبس، وغيره من الأمور المادية الحياتية التي تؤثر على الأبناء من حيث نقصها وانعكاسها على سلوكياتهم الأخلاقية، وبسبب ذلك التأثير يصف العرب صاحب الفضل بقولهم «لله دره».

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 140.

(2) الحافظ أبو عبد الله القزويني: سنن ابن ماجه، ضبط نصها أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م، أخرجه ابن ماجه في باب النكاح، ص: 314.

(3) هذا القول لم أعثر عليه في كتب الأحاديث. غير أن الشيرازي ينسبه إلى الرسول الله صلى الله عليه وسلم. (الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 141). والثابت أن هذا الحديث موضوع، رواه أبو نعيم في أخبار أصبهان. (محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثره السيء في الأمة، دمشق، 1398 هـ، المجلد الثاني، ص: 159 ـ 161. محمد بن علي الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ص: 130).

4 - عامل التربية والتعليم في التهذيب وتنشئة الإنسان، وذلك من خلال التعود على العادات الحسنة والابتعاد عن العادات السيئة، وتربية الأبناء على الآداب الشرعية وتعويدهم على فعل العبادات والخيرات، حتى يتطبع الطفل عليها، وحتى لا يقدر على تركها في كبره[1].

5 - اختلاف الناس الذين يعيش معهم ويختلط بهم من حيث تأثيرهم عليه بالآراء والمذاهب.

6 - مدى الاختلاف في الاجتهاد في تزكية النفس بالعلم والعمل عند استقلال الإنسان بنفسه، فإذا ما اجتمع للإنسان هذا الجانب فجاهد بنفسه بالعلم والعمل، مع توفر الاستعداد بالغريزة أو الفطرة، من حيث طيب المنبت، وصلاح الوالدين، وحسن التربية والتنشئة الاجتماعية السليمة. كل ذلك يجعل المرء يصل للمرتبة العليا في الخيرات من جميع الجهات[2].

وبناءً على ذلك يقر الشيرازي بوجود عوامل وأسباب مؤثرة في سلوكيات وأخلاقيات الإنسان، والتي يحددها بأصل الخلقة من حيث التكوين البيولوجي للإنسان، وعامل الوراثة وعامل البيئة سواء كانت اجتماعية أواقتصادية، وأثرها في تشكيل الأفعال الإنسانية من خير وشر، وكذلك دور التربية والتعليم في تهذيب واكتساب الأفعال الفاضلة والابتعاد عن الأفعال الرذيلة.

ويتبين من تلك العوامل أنها تنقسم إلى قسمين وهما: عوامل فطرية وعوامل مكتسبة، ومنهما تتكون أخلاق الإنسان وتتشكل، وأن تلك العوامل يجب مراعاتها، لأنها تلعب دورًا كبيرًا في توجيه سلوك المرء إلى فعل الخير أو الشر، وعليه يكون هناك جانب جبري في اكتساب الأفعال

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 140 ، 141.

(2) المصدر السابق، ص: 141 ، 142.

الفاضلة أو الرذيلة لذلك الإنسان، وذلك متمثل في العوامل الفطرية، إلا أن الإنسان طالما أنه مختار لأفعاله، فيجب أن يدفعه هذا إلى بذل الجهد واستخدام إرادته الحرة في مجاهدة النفس على تقويم أخلاقه ما استطاع لذلك، حتى يصل إلى بغيته المنشودة، وهي الأخلاق الفاضلة من خلال العلم والعمل، أي العوامل المكتسبة التي تساعده على اكتساب الفضائل والابتعاد عن الرذائل.

وإلى جانب ذلك يؤكد الشيرازي أن معرفة النفس قد تؤدي إلى اكتساب الأفعال الأخلاقية الفاضلة، حتى إنه يقول : «إن من لم يكتسب معرفة النفس سوف لن يفيد أي من أعماله»[1]، ولذا يعرف الشيرازي النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية، ويفعل الأفعال الفكرية»[2]، ويبين أن لهذه النفس قوتين: إحداهما العلمية والتي تدرك بها التصورات والتصديقات، وتميز بها الصدق والكذب، والحق والباطل فيما تعقل وتدرك، وهي القوة النظرية " التي تمكن الإنسان من معرفة أمور خارجة عن ذاته ، كمعرفة العلة من وجود المعلول ، ومنه رؤية الكون»[3]، وتسمى أيضًا بالعقل النظري[4].

وأما الثانية فهي القوة العملية، وبها تستنبط الصناعات الإنسانية، كالحرفة اليدوية الفنية والصناعية مثلاً، ونميز بها الجميل والقبيح فيما نفعل ونترك من أفعال، وهي القوة العملية " التي تجعل الإنسان بصيرًا بأمور تحت قدرته كأفعاله وأقواله »[5]، وتسمى أيضًا بالعقل العملي[6]، وهنا

---

(1) الشيرازي: رسالة الأصول الثلاثة، ترجمة علي أصغر، ص: 91.
(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 199. الأسفار، ج8، ص: 53.
(3) رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 26.
(4) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 199. المفاتيح الغيب، ج2، ص: 601. المبدأ والمعاد، ص: 258. شرح الهداية الأثرية، ص: 241.
(5) رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص: 25.
(6) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 199. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 601. المبدأ والمعاد، ص: 258. شرح الهداية الأثيرية، ص: 241.

نجد الشيرازي يتفق مع ابن سينا ومن قبله أرسطو حيث يذهب إلى الرأي نفسه[1].

كما يحدد الشيرازي لكل من العقل النظري والعملي مراتب، لكي يحدد من خلالها الأبعاد الأخلاقية والميتافيزيقية المتمثلة في تحقيق الأخلاق النظرية والأخلاق العملية، وهذه المراتب هي :

أولاً. مراتب العقل النظري :

1 ـ **العقل بالقوة «الهيولاني»**، حيث يكون له القبول والاستعداد لحصول جميع المعقولات بحسب الفطرة؛ لأنه خالٍ من كل صور ومدركات عقلية، ولذا سمي بالعقل بالقوة؛ لأنه أول العلوم التي يحصل عليها هذا العقل هو علمه بذاته والعلوم المحسوسة، أي معرفته على الأشياء عن طريق الحواس[2]؛ بصورة بسيطة.

2 ـ **العقل بالملكة**: وهو أول ما يحصل فيه إدراكه لرسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة، ومن خلاله يتم الحصول على معرفة البديهيات والأوليات، ومنها يصل إلى المعقولات؛ فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة؛ لأنه يعد كمالاً أول للعاقلة من حيث هي بالقوة؛ ولأنه يتمتع بصور هذه المدركات العقلية، فيسمى عقلاً بالملكة[3].

3 ـ **العقل بالفعل**: فيه يبدأ التمييز بين المحسوسات والمعقولات النظرية، وأيضًا بين الحقائق الأولية، ويبدأ باستعمال الأقيسة والبراهين، لكي يصل فيها إلى الحقائق اليقينية، ويستطيع أن يشاهد المعقولات

(1) ابن سينا : المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، قم/إيران، 1371ش، ص: 19. 193. التعليقات، ص: 29.

(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 202. 204. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 603. 606. شرح الهداية الأثيرية، ص: 241. المبدأوالمعاد، ص: 262.

(3) المصدر السابق: ص: 204 ، 205. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 607. شرح الهداية الأثيرية، ص: 242. المبدأ والمعاد، ص: 263 ، 264.

المكتسبة، واستحضارها مرة أخرى متى شاء، وهنا يتحقق حصول الكمالات النظرية مستفاداً من العقل بالملكة، ومنه العقل بالقوة، ولهذا يسمى العقل بالفعل، ومنها يصل إلى السعادة الحقيقية حيث يصير إنسانًا حيًا بالفعل، غير محتاجٍ إلى المادة البدنية[1].

4 ـ **العقل المستفاد**: هو بعينه العقل بالفعل، بما يتضمنه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، ويسمى به، لاستفادة النفس إياها مما فوقها من العالم الأعلى، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود وصورته، كما أن العقل الفعال كمال عالم البدء وغايته، فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني، هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان العقل المستفاد، وهو مشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ الأعلى، من خلال فيضان النور العقلي بتأييد من الحق تعالى له، وبها تستفيد النفس منه العلوم والحقائق الإلهية، ومنها يحصل على الحكمة العقلية الحقة[2].

وفي ضوء هذه المراتب يستطيع المرء استنباط ما يعتقد أنه الحق والباطل عما يتعقله ويدركه[3].

وبناءً على ذلك يضيف الشيرازي بأن النفس الإنسانية لها ثلاث نشآت إدراكية، منها يظهر الجانب الأخلاقي الميتافيزيقي للأفعال الإنسانية، إذ يرى أن النشأة الأولى للنفس تتمثل في الحس، وهنا يشير إلى العقل بالقوة ومظهرها الحواس الظاهرة، ويقال لها الدنيا لدنوها ولتقدمها على الأخيرتين، وخيراتها وشرورها معلومة، ولا تحتاج إلى البيان، أما النشأة الثانية فهي المثالية، ومظهرها الحواس الباطنة، و تمثل العقل بالملكة،

---

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 608. الشواهد الربوبية، ص: 205 ، 206. شرح الهداية الأثيرية، ص: 242.

(2) المصدر السابق، ج2، ص: 609. الشواهد الربوبية، ص: 206، 207. شرح الهداية الأثيرية، ص: 242 ، 243.

(3) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 258.

ويقال لها الآخرة التي تنقسم إلى الجنة والنار، والتي يكون فيها الناس سعداء أو أشقياء، وذلك حسب أفعالهم الأخلاقية الفاضلة أو الرذيلة، أما النشأة الثالثة، فهي عقلية ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان، عندما صارت عقلاً بالفعل، وهي تكون خيرًا محضًا ونورًا صرفًا، وبذلك يعد النشأة الأولى دار القوة والاستعداد، والمزرعة لبذور النفوس والنيات والاعتقادات. وأما الأخيرتان وهما المثالية والعقلية كل منهما دار التمام والفعلية، حيث يرى فيها تحصيل الثمرات وحصد المزروعات[1]. وذلك المتمثلة في نتائج الأفعال الإنسانية في الآخرة سواء كانت بالثواب أو العقاب.

ثانيا مراتب العقل العملي:

1 ـ تهذيب الظاهر عن طريق الشريعة الإلهية والأحاديث النبوية، والقيام بالعبادات كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها.

2 ـ تهذيب الباطن، وتطهير القلب عن الأخلاق الرذائل والابتعاد عن الخواطر الشيطانية.

3 ـ تنويره بالصور العلمية، والمعارف الحقة الإيمانية، والتحلي بالصفات الحميدة.

4 ـ فناء النفس عن ذاتها، و الاستغراق والتأمل في المعرفة الإلهية[2].

وبناء على ذلك، تتحقق من تلك المراتب لكل من العقل النظري والعملي الحكمة النظرية التي تختص بالآراء والاعتقادات، وتميز بين الحق والباطل، والخير والشر؛ وتهتم بالمعقولات الكلية النظرية المتمثلة في الوجود وفيما يتعلق به من الموجودات الكلية، وتسمى بالعلوم النظرية.

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ، ص: 21 ، 22. المبدأ والمعاد، ص: 350 ، 351. أسرار الآيات، ص: 9 ، 10.

(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 207 ، 208. شرح الهداية الأثيرية، ص: 243. المبدأ والمعاد، ص: 275 ، 276. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 609 ، 610.

أما الحكمة العملية فتختص بالفكر والرؤية في الأفعال الأخلاقية المتمثلة في الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل ويترك، وتميز بين ما هو جميل وقبيح من الأفعال، وما هو خير وشر، وهذه الحكمة تهتم بالعلوم الأخلاقية؛ وهي تعد خادمة للحكمة النظرية ومكملة لها، ومستعينة بها في كثير من الأمور، والنفس عن طريق الحكمة النظرية والعملية تبلغ كمالها العقلي والعملي[1]؛ لأنه «للنفس في ذاتها قوتان نظرية وعملية، تلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح»[2]، وتصير القوتان قوة واحدة، فتصير علمها عملاً، وعملها علمًا[3]؛ وهنا يبدو تأثر الشيرازي واضحًا بابن سينا في هذا الجانب[4].

وعليه يكون جوهر النفس مستعدًا لأن تستكمل نوعًا من الاستكمال بذاتها، وما فوق ذاتها بالعقل النظري، وهذا يتعلق بالجانب التحصيلي المعرفي لها، ومستعد لأن يتحرر من الآفات والأفعال الذميمة؛ وأن يتصرف فيما دونها بالعقل العملي، وذلك يتعلق بالجانب الأخلاقي، لأن ذلك يكون مبدأ فاعليته وتصوراته بالنسبة لجوهر النفس، وبه تكون سعادته في الدنيا والآخرة؛ ومنشأ للعذاب بما يكتسبه من الأفعال الرذيلة والأفكار السيئة[5]، وهنا يكمن الجانب الميتافيزيقي في الأفعال الإنسانية.

---

(1) المصدر السابق: ص: 200 ، 201. الأسفار، ج8، ص: 130. ج9، ص: 83. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 601 ، 602. شرح الهداية الأثيرية، ص: 9.7. انظر. سمح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 382 .385.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 83. المبدأ والمعاد، ص: 261. الشواهد الربوبية، ص: 101.

(3) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 200.

(4) ابن سينا: كتاب الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988م، ص: 47 .51. ص: 204 ، 205. المباحثات، ص: 189 ، 190. الاشارات والتنبيهات، ص: 241 .243. انظر: منى أبو زيد: الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1991م، ص: 214 ، 215.

(5) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 602 ، 603. الشواهد الربوبية، ص: 201، =

وبناءً على ذلك يتصف الإنسان بأنه عادل وحكيم، لتمتعه بالحكمة النظرية والعملية معًا؛ لأنه أكمل القوتين للنفس، فصارت قوة واحدة علمًا وعملاً، وأدركت كمالاتها العلمية والعملية إدراكًا تامًا، من دون علائق البدن، فقد تحققت سعادتها بذلك لا محالة، إلا أن الشيرازي يرى أن هذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، وذلك " لأن النفس بعد تحصل المعقولات وصيرورتها عقلاً بالفعل بتكرر ارتسامها وحصولها حتى تصير ملكة لا تحتاج النفس في تحصيلها إلى تجشم كسب جديد، بل بتوجهها إلى العقل بالفعل واتصالها به، قد حصلت لها ملكة الاتصال لاتحتاج في تعقلاتها إلى الآلة الجسدية، فتكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الآلات البدنية»[1]، وهذا ما ذهب إليه ابن سينا من أن النفس لا تصل إلى كمالها إلا بعد الموت، لانشغالها بالبدن[2]، وهذا يؤكد مدى تأثر الشيرازي به.

وعلى ذلك تكون السعادة الحقيقة عند استكمال النفس قوتها بعد أن تبطل علاقتها بالبدن عن طريق الموت، ومنها ترجع إلى ذاتها الحقيقية، وتكون لها من البهجة والسعادة التي لا يمكن وصفها، ويتمثل ذلك في دخولها الجنة[3].

وإذا تساءلنا عن كيفية حصول هذه السعادة، فذلك يتم عن طريق مزاولة النفس لأعمال وأفعال مظهرة لها ومزيلة لكدوراتها وأدناسها، ومزاولة التأمل الفكري العقلي لكي تحصل على صور الأشياء وماهياتها، فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية والعقل بالملكة، بعد أن استفادت النفس من تلك

= 202. المبدأ والمعاد، ص: 258. شرح الهداية الأثيرية، ص: 453 ، 454.

(1) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص: 454.

(2) ابن سينا: النجاة، ص: 331 ، 332. منى أبو زيد: الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، ص: 216 ، 217.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 121 ، 122. ص: 129.

المرتبتين، لاستنباطها للمعاني المجردة، وتنبيهها إلى عالمها ومبدئها ومعادها؛ وذلك لا يمكن إدراكه في بداية النشأة إلا بواسطة الحواس، ومنها تصل إلى مرتبة العقل بالفعل، وهنا تكمن سيطرة العقل على النفس بحيث تكون غير محتاجة إلى أفعال الحواس واستعمال البدن؛ لأن ذلك يكون سببًا في انشغالها ومنعها من إتمام الاتصال بالمبدأ الفعال الذي يفيض عليها بالصور العقلية لاستكمال ذاتها، ومنها تتحقق سعادتها[1]، وذلك ما يؤكده الشيرازي قائلاً : "سعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد والتصور للمعقولات والعلم بحقائق الأشياء على ماهي عليها، ومشاهدة الأمور العقلية والذوات النورانية »[2]، وتلك هي السعادة العقلية التي تحصل عليها النفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها، وما تحصل عليه بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن متمثلة في الأخلاق الحسنة وتجنب الرذائل القبيحة، وذلك مما يؤدى إلى سعادتها الحقيقية[3].

ولا تتحقق هذه السعادة إلا بتحقق السعادة الخلقية أولاً؛ لأن السعادة الأخروية على حد قول الشيرازي تتطلب الجانبين، وهما السعادة النظرية والعملية معًا[4]، وأن السعادة الخلقية هي سعادة دنيوية، لأنها تتحقق للنفس وهي بصحبة البدن، ويتم ذلك عن طريق تحقيق العدالة في أفعالها، وأن هذا العدل لا يتحقق إلا بوجود مبدأ الوسط الأخلاقي بين ضدين إفراط وتفريط، بحسب توسط قواه الثلاثة الشهوانية والغضبية والفكرية، والتي يحددها في الفضائل الثلاث، وهي العفة والشجاعة والحكمة، وبها تحقق مكارم الأخلاق وملكة العدالة[5]، ويظهر هنا تأثر الشيرازي واضحًا

---

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 125 ، 126. المبدأ والمعاد، ص: 271 .273.

(2) المصدر السابق: الأسفار، ج9، ص: 128.

(3) المصدرالسابق: ج9، ص: 131. المبدأ والمعاد، ص: 272 ، 273.

(4) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 360 .363.

(5) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 127. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 733. ص: 779. المبدأ والمعاد، ص: 361 ، 262. شرح الهداية الأثيرية، ص: 453. انظر. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي ، ص: 780 .782.

بفلسفة أرسطو الأخلاقية[1].

كما يتضح من ذلك تأثره أيضًا بمسكويه[2]وابن سينا حيث ذهبا إلى الرأي نفسه[3].

يتبين من ذلك أن هذا الوسط الأخلاقي ينسجم مع مبدأ الاختيار الذي ذهب إليه الشيرازي، وهو الأمر بين الأمرين، بحيث يكون الفعل الأخلاقي أو الفاضل مرتبطًا بهذا الوسط وباختيار الإنسان له بين الإفراط والتفريط، و فيهما يكمن الفعل المطلوب، وبذلك يكون الفعل الأخلاقي فاضلاً أو سيئًا استنادًا إلى الفاعل من حيث هو مدرك لصفة الفعل ومن اختياره له، وهذا الاختيار يقوم على مبدأ الحرية والحكمة.

ويبين الشيرازي أن هذه الحرية والحكمة قد تكون فطرية أومكتسبة، فالحكمة الفطرية هي التي تكون فيها النفس صادقة الآراء في القضايا والأحكام؛ وهذه الحكمة هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة المكتسبة، وأن النفوس الإنسانية متفاوته فيها، كالنفوس القدسية النبوية، فهي غير محتاجة في اكتساب العلم إلى معلم بشري، وهناك نفوس تحتاج في اكتساب العلم إلى معلم، ويقابلها نفوس أخرى بليدة لا تنتفع بتعليم معلم، أما الحرية، فإما أن لا تكون مطيعة لها، بغريزتها إلى الأمور

(1) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، بدون طبعة، القاهرة، 1924م، ص: 229. ص: 243 ، 244. انظر. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1960م، ص: 58. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية، بدون طبعة، دمشق، 1958م، ص: 94.

(2) مسكويه: هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، يعد من علماء القرن الخامس الهجري، ولد بالرى سنة 330 هـ، وتوفي بأصفهان سنة 421هـ. كان من أعيان العلماء، ومعاصرًا لابن سينا، وله مصنفات منها كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. كتاب الفوز الأصغر. كتاب ترتيب السعادة وكتاب تجارب الأمم وغيرها. (عباس القمي: الكنى والالقاب، ج1، ص: 408 ، 409).

(3) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، قدمه حسن تميم، دار مكتبة الحياة، الطبعة الثانية، بيروت، 1998 م، ص: 45 .49. ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص: 507 ، 508. ص: 470. كتاب النجاة، ص: 331 ، 332.

البدنية؛ وإما أن تكون مطيعة لها، فالتي لا تكون كذلك هي الحرة، وإنما سميت بها لأن الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية، وعليه تكون الشهوات مستعبدة قاهرة للنفوس الناقصة، فهي عبدة لشهوة غير حرة في طاعتها للأمور البدنية(1)، وعن طريق تلك الحرية يستطيع الإنسان التحرر من شهواته، وأن يكون ذا أخلاق فاضلة، طالما أنه إنسان حر مختار في أفعاله، وأن الحرية والحكمة الحقيقية في رأي الشيرازي هي التي تكون فطرية غريزية للنفس، وهي التي تتمتع بها نفوس الأنبياء؛ لا التي تكون بالتعود والتعليم، ويقصد بها الحرية المكتسبة. وبذلك تكون جميع الفضائل راجعة إلى هاتين الفضيلتين هما الحرية والحكمة، وكذلك الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين الفضيلتين(2).

كما يبين الشيرازي أن تحقق الحكمة والحرية في الأفعال الإنسانية يتمثل في أربعة معان، وهي قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العقل، والعدل بين هذه القوى؛ فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق، التي تتشعب فيها فروع أخرى غير محدودة، فإذا اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخُلق أما قوة العلم فأعدلها وأحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح في الأفعال؛ فإذن إن صلحت هذه القوة واعتدلت من غير إفراط وتفريط، حصلت منها ثمرة هي بالحقيقة أصل الخيرات ورأس الفضائل وهي الحكمة(3).

أما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها وانبساطها وفق الحكمة والشريعة، وكذلك قوة الشهوة. وأما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة، وذلك وفق الدين والعقل، فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح، وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ لأحكامه،

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9 ، ص: 87.
(2) المصدر السابق: الأسفار، ج9 ، ص: 88.
(3) المصدر السابق، ج9، ص: 88 ، 89.

وقوتا الغضب والشهوة هما اللتان تنفذ فيهما الحكم مطيعين له منقادين لحكمه، وأن كل من الغضب والشهوة تتفرع منهما فضائل ورذائل، فقوة الغضب، اعتدالها الشجاعة والفضائل المتفرعة منها كالنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ وغيرها.

وأما الرذائل فمن جانب إفراطها يحصل منه خلق التهور والكبر والعجب، وأما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والمذلة وعدم الغيرة، وأما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن إفراطها بالشره، وعن تفريطها بالخمول؛ فيصدر عن العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وغيرها، ويصدر عن إفراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والحسد وغيرها[1].

وأما قوة العقل والحكمة فتصدر عن اعتداله حسن العدل والتدبير، وجودة الذهن وثقابة الرأي وإصابة الظن وغيرها؛ وأما إفراطها فتحصل منه الجزبرة[2]، والخداع والدهاء، ويحصل من تفريطها البله والحمق والغباوة، فهذه هي رؤوس الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة[3].

وبناءً على ذلك يتحدد معنى حسن الخلُق في جميع الأنواع الأربعة للأخلاق وفروعها، وهو يتمثل في التوسط بين الإفراط والتفريط[4]، وبه يكون هذا الوسط هو المقياس أو المعيار للحكم على أفعال الإنسان الأخلاقية بالخير أو الشر، إلا أن الشيرازي يحدد بُعدًا ميتافيزيقيًا لهذا الوسط الأخلاقي متمثلاً في الصراط المستقيم الذي يسير عليه العباد يوم القيامة؛ حيث يترتب عليه نتائج أفعال الناس في الآخرة، سواء أكانت خيرًا أم شرًا؛ لأن هذا "الصراط المستقيم له وجهان: أحدهما أدق من الشعرة،

---

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 90.
(2) الجربزة: هي كلمة معربة تعنى الخب وهو الخداع. (مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص: 46). ويعرفها الشيرازي بالمكر والخديعة. (سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 78).
(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 91.
(4) المصدر السابق: ج9، ص: 91. أسرار الآيات، ص: 192.

والآخر أحد من السيف، والانحراف عن الوجه الأول يوجب الهلاك الدائم، والثاني يوجب الشق والقطع، [بل] مرورًا على صراط الآخرة مستوياً من غير انحراف وميل»[1].

وعليه يكون «كمال الإنسان منوطًا باستعمال قوتيه، أما القوة النظرية فلإصابة نور اليقين في الأنظار الدقيقة التي هي أدق من الشعرة؛ وأما القوة العملية فبتوسط قواه الثلاث التي هي الشهوانية والغضبية والفكرية في الأعمال، لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط، وهي أحد من السيف»[2]، والانحراف ناحية الشعرة يؤدى إلى السقوط عن الفطرة وهي الإسلام، وأما الانحراف ناحية حد السيف فيؤدي إلى السقوط في الجحيم[3]، وبذلك يكون صراط الله بالحقيقة من جهة العلم هو الإيمان بالله واليوم الآخر، ومن جهة العمل هو العدالة المتمثلة في مبدأ الوسط[4].

وفي ضوء ذلك تتحدد نتيجة أفعال الإنسان في الدنيا بالثواب أو العقاب في الآخرة، لأنه يكون مجبورًا للسير على الصراط، فإن كانت أفعاله خيرة كان الثواب بالجنة، وأن كانت شرا كان العقاب بالنار؛ وذلك وفقًا لمدى التزامه بالوسط الأخلاقي في الدنيا، وذلك بناءً على ارتباط النفس بالبدن، ومدى سيطرة أحدهما على الآخر، فإذا كانت سيطرة النفس على البدن من خلال تكرار قمعها له لقواه الثلاث، تحققت الحكمة والعدالة في أفعال منها تحققت سعادتها، وأما إذا كانت السيطرة للبدن على النفس وتكرار تسليمها له، وانقيادها لشهواته، من خلال عدم التزام

---

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 733. الأسفار، ج9، ص: 285. العرشية، ص: 72 ، 73. أسرار الآيات، ص: 191 ، 192.

(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 191.

(3) المصدر السابق: ص: 192.

(4) الشيرازي: كتاب الحجة، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م، ص: 216. ويلاحظ. أن كتاب الحجة هو في الأصل جزء من كتاب "الأصول من الكافي "لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكُيني، وقد قام الشيرازي بشرح لهذا الجزء فقط.

بالوسط بين الإفراط والتفريط أدى ذلك إلى عذابها وعقابه[1].

وعلى الرغم من ذلك فإن الشيرازي يذهب إلى أن النفس الناطقة إشارة إلى القوة العاقلة التي هي محل المعرفة والحكمة، وهي التي تكون سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظ لها في الشقاء، لأنها ليست من عالم الشقاء، إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني، إشارة إلى الجسم أو البدن الذي يسميه بالنفس الحيوانية، فهي لها كالدابة وليس للنفس الناطقة إلا المشي بها على الصراط المستقيم، فإن وفقت وأطاعت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول، وإن رفضت وعصت فهي الدابة الجموح، كلما أراد الركب أن يردها إلى الطريق رفضت ذلك، وأخذت تنحرف في سيرها يمينًا ويسارًا، أي بين إفراطٍ وتفريطٍ لقوة رأسها؛ لهذا تكون مستحقة للعقوبة يوم القيامة، وهي النفس الحيوانية، ويقصد به البدن الأخروي، وليس النفس الناطقة، ولذا يكون الإنسان سعيداً متى كانت النفس الحيوانية مطيعة للنفس الناطقة، أو شقية إذا كانت جموحة وعاصية[2].

وعليه يرى الشيرازي أن هذا الصراط هو الباعث الديني للإنسان على السير باستقامة عليه، بحيث يتحلى ويتخلق بالأخلاق الحميدة المستمدة من الشريعة، ولا ينحرف إلى الرذيلة والأخلاق الذميمة؛ لأن كمال الإنسان وسعادته عنده في استعمال قوتين: القوة النظرية في إصابة نور اليقين في الأمور الإلهية، والقوة العملية في توسط قوى النفس الثلاث في أفعاله الأخلاقية لتصل إلى حالة الاعتدال فيها، التي هي غاية القوة العملية لكي تتحقق السعادة الأبدية[3]، وهذا ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «كمال النفس المجردة، أما العلمي فبصيرورتها عقلاً مستفادًا، فيها صور جميع الموجودات، وأما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلّقات وتخليتها عن رذائل الأخلاق ومساوئ الأعمال، وصفاء مرآتها عن الكدورات ، فلو كانت

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 127 ، 128. المبدأ والمعاد، ص: 361 ، 362.
(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 331.
(3) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 191 ، 192.

دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الآخرة، ولا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر، والعناية تأبى ذلك»[1].

وبناءً على ذلك يقدم الشيرازي صورة متكاملة للنفس البشرية من حيث ما يوجب سعادتها أو شقاءها، من خلال قبولها أو عدم قبولها للحكمة العلمية والعملية، إذ يرى الشيرازي أن للنفس شهوة وغضبًا بقوتها العملية، ولها تصور وعلم بقوتها العلمية؛ وكمال كل من القوتين العلم بالوسط في جميع ذلك، بين طرفي الإفراط والتفريط، لتحقق العدالة بالخاص في الجانب العملي، مع الابتعاد عن الرذائل والمعاصي التي تكون سببًا لشقاء النفس.

كما يرى الشيرازي أن الإفراط يكون الأفضل والأحسن في الجانب العلمي[2]، وذلك لكي تتحقق الحكمة النظرية التي هي أفضل وأشرف من الحكمة العملية، لأنها تبعًا لها، وعليه يمزج الشيرازي بين الحكمة العقلية المتمثلة في التأمل في المسائل العقلية والنظر في الأمور الإلهية، مع الحكمة العملية المتمثلة في القيم الأخلاقية المثالية للإنسان أثناء سعيه في الأرض، لكي يحقق الغاية القصوى وهي السعادة الأخروية.

وأعطى الشيرازي مدلولاً مبتكرًا للحرية بشقيها الميتافيزيقي المتمثل في الصراط المستقيم، والأخلاقي المتمثل في الوسط الأخلاقي؛ وذلك وفقًا لحرية الإنسان في اختيار أفعاله، وسيطرته على أهوائه وشهواته البدنية إلى جانب إعطاء الدور للعبادات والاعتقادات الدينية؛ لأن لها أهدافًا سلوكيةً، وقيمًا أخلاقيةً تحث الإنسان على ممارستها، إلى جانب أساسها الديني وهو الإيمان بالله واليوم الأخر، وبها تدفع الإنسان إلى الامتثال لأوامر الله سبحانه وتعالى، وإلى التخلق بأخلاق الإسلام، وأن يحاسب الإنسان نفسه على كل أفعاله، لأنه يعلم علمًا يقينيًا أنه سوف يحاسب يوم القيامة على أعماله.

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 8.

(2) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص: 453، الأسفار، ج9، ص: 90.

وبذلك نجد الشيرازي يذهب إلى أن فائدة التكليف كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها من العبادات لها تأثير على النفس، فهي بمثابة تخليص النفوس من أسر الشهوات، وتساعد على الابتعاد عن المعاصي، وتطهيرها وجلاؤها بإصلاح الجزء العملي فيها، وبذلك تساعده على سلوك سبيل الآخرة، والابتعاد عن الدنيا وزخرفها[1].

وهنا نلاحظ أن نظرة الشيرازي للعبادات لم تقتصر على المعنى الديني لها فقط، بل يؤكد المعنى الأخلاقي ومدى تأثيرها على الإنسان، باعتبار أن غايتها تطهير النفس من شهواتها؛ كالصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، حيث يرى الشيرازي أن «أفضل العبادات البدنية الصلاة، لكون روحها أفضل، ونقاء الروح يدل على صفاء الجسد، وبالعكس.. وروح الصلاة المعرفة بالله، وهي أفضل المعارف»[2]، كما أنهاعبادة شاملة لكل الهيئات من تنظيف البدن وتطهيره، والخضوع والخشوع، وصدق النية، والتنزيه وقصد القرُب من الله سبحانه وتعالى، والذكر لنعم الله والثناء له، وقراءة القرآن[3].

أما الصوم فهدفه كسر قوة الشهوة الغالبة على الإنسان بالجوع وترك السيئات المنهي عنها، وبالمواظبة على الطاعة من خلال الامتثال لأوامر الله تعالى، وأما الحج فهو التوجه إلى بيت الله الحرام بنية خالصة للعبادة، وترك جميع الملذات الشهوانية الحيوانية في سبيله، والتجرد من قوى البدن وملذاتها الدنيوية، والتقرب إلى الله بالطاعات، والزكاة توجب صرف النفس عن حب المال، وتطهيرها من صفة البخل، بأن تقدم المؤونة والمعونة بالمال على الفقراء والمساكين[4].

وأما الجهاد فهو نوعان، وقد أشار إليهما الرسول الله صلى الله عليه

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 139. ص: 303. العرشية، ص: 104. أسرار الآيات، ص: 213. المظاهر الإلهية، ص: 160. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 741.

(2) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 777. كتاب الحجة، ص: 289 ، 290.

(3) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 368 ، 369.

(4) المصدر السابق: الشواهد الربوبية، ص: 369 ، 370.

وسلم بقوله: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[1]، وأن المقصود بالجهاد الأصغر هو محاربة أعداء الله والدين، والجهاد في سبيله بالمال والأهل والولد، وبه يوجب النصر أو الشهادة في سبيله تعالى، وتلك هي حسن الخاتمة[2]، أما الجهاد الأكبر فمقصود به مجاهدة النفس ومقاومة أهوائها، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت، الآية: 6]، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "المجاهد من جاهد نفسه»[3]، وهنا إشارة إلى مجاهدة النفس الأمارة بالسوء؛ لأن هذه النفس برأي الشيرازي مفطورة على المبادئ الأخلاقية الرذيلة والآراء والاعتقادات الفاسدة، فواجب على الإنسان محاربتها ومجاهدتها على التخلص من الانقياد لرغباتها وشهواتها، فهي بمثابة أعدائه الكامنة فيه، ولذلك أشار إلى قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»[4]، ولذلك يرى الشيرازي أن الخطاب الإلهي المتمثل في الأمر والنهى والوعد والوعيد والمدح والذم، متوجه كله إلى النفس الناطقة، التي يجب أن تتحلى بالأخلاق الحميدة والمعارف الحقيقية المستمدة من أخلاق الشريعة، وسيطرتها وقهرها لكل من النفس الشهوانية والغضبية، لكي تكونا مطيعتين لها[5].

وبناءً على ذلك يبين الشيرازي أن الإنسان مركب من جوهرين، «جوهر

---

(1) أخرجه البيهقي: في الزهد من حديث جابر، وقال: هذا إسناد فيه ضعف. ص: 8. (الغزالي: أحياء علوم الدين، دار المصرية اللبنانية، طبعة جديدة، ج3، في الهامش ص: 8). أبو الفضل جلال الدين السيوطي: الدّرر المنثُورة في الأحاديث المشتهرة، ص: 157.

(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 370. كتاب الحجة، ص: 291.

(3) أبو عيسى محمد بن سُورة: الجامع الصحيح، سُنن الترمذي، تحقيق مصطفي محمد الذهبي، دار الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م، ج3، كتاب الجهاد، ص: 565.

(4) أخرجه البيهقي: في كتاب الزهد من حديث ابن عباس، ومنه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان، أحد الوضاعين، ص: 5. (الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، في الهامش ص: 5). الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 132.

(5) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 271، 272. ج2، ص: 778، 779. أسرار الآيات، ص: 132، 133.

صوري ناطق، وجوهر مادي ميت»[1]، وهذه إشارة إلى النفس الناطقة والنفس الحيوانية، أي الجسد أو البدن، التي تكمن فيها القوتان الشهوانية والغضبية، وهما مصدران لكل الشهوات واللذات الجسمانية، وأصل الشرور، وتعرف أيضًا بالنفس الأمارة بالسوء؛ فإذا سيطرت هذه على النفس العاقلة، وأصبحت مطيعة ومنقادة إلى أهوائها وشهواتها صارت مقيدة بقيود العبودية لها في الدنيا، وبوساوس النفس الأمارة بالسوء لتزيينها الأعمال غير الصالحة، وتصويرها الآراء الباطلة بصورة الحق، فيترتب عن ذلك أعمال أخلاقية ذميمة ورذيلة، وآراء باطلة، فتصبح بذلك مضلة ومهلكة في الدنيا، ومعذبة شقية في الآخرة[2]، ولا يمكن أن تتخلص من تلك العبودية في الدنيا ومن هذا العذاب الذي في الآخرة، إلا بسيطرة النفس العاقلة عليها ونهيها عن انغماسها في الشهوات الشيطانية والابتعاد عن المعاصي، وحثها على الأفعال الفاضلة، والعمل بالطاعات والعبادات التي جاءت بها الشريعة، والإيمان بالدار الآخرة، لأنها يترتب عليها نتائج أعمال الإنسان من الثواب والعقاب[3].

وعلى ذلك يذهب الشيرازي إلى أنه يجب على الإنسان أن يراقب نفسه ويحاسبها على أفعالها في الدنيا، وذلك عملاً بقول عمر بن الخطاب «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[4]، وهنا يشير الشيرازي إلى النفس اللوامة التي تلوم صاحبها على أفعال الشر التي اقترفها، وعلى الخير الذي لم يستكثر منه، وتندم على ما فات من خيرات[5]، ومنها تكون مضطربة

---

(1) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 371. رسالة الأصول الثلاثة، ترجمة علي أصغر، ص: 68.

(2) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 708. أسرار الآيات، ص: 177. الشواهد الربوبية، ص: 371. رسالة الأصول الثلاثة، ترجمة علي أصغر، ص: 98 .100. ص: 132.

(3) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 373 ، 374. أسرار الآيات، ص: 178 .181. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 709 .711.

(4) أخرجه الترمذي: الجامع الصحيح، ج4، ص: 357. الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 643 ، ص: 744. وهنا نلاحظ أن الشيرازي ينسب الحديث خطأ إلى الرسول الله صلى الله عليه وسلم.

(5) الطبري: مختصر من تفسير الأمام الطبري، حققه محمد أبو العزم، الهيئة المصرية =

غير مطمئنة، وهي بمثابة الضمير للإنسان الذي يصدر من التأنيب والملامة على التصرف السيئ والرديء، ويحثه على تركه لذلك الفعل، ودفعه إلى الفعل الخير والفاضل الذي يكون نتيجته الخير والسعادة، وبها تكون النفس مطمئنة في الدنيا والآخرة[1].

وفي ضوء ذلك فإن الشيرازي يعطى أهمية للعمل والفعل للإنسان في هذه الدنيا، ومن خلالها ينبهه بأن نتائجها في الآخرة ستكون بالجنة أو النار، حيث يقول إن «أسر الدنيا ، فذاته مرهونة بعمله، فهو بحسب مزاولة الأعمال والأفعال وثمراتها ونتائجها وتجاذبها للنفس إلى شيء من الجانبين.. الجحيم أو النعيم»[2]، ومما يشير إلى ذلك أن صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا، سواء أكان خيرًا أم شرًا؛ وإنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه من الثواب والعقاب[3].

وبناء على ذلك لا تتحقق السعادة الحقيقية للنفس الناطقة إلا بسيطرتها وتأثيرها على القوى البدنية من خلال قواها العقلية بالعلم والعمل، لتصل إلى معرفة الحق والقرب منه؛ ولذا يقول الشيرازي: "إن من لم يكتسب معرفة النفس، سوف لن يفيد إيًا من أعماله »[4]، كما يقول أيضًا: " اعلم أن علمًا بلا منفعة، وعملا بًلا علم عدمهما أفضل كثيرًا من وجودهما»[5]، وذلك إشارة إلى أن العقل النظري والعملي وارتباطهما معًا، سوف يؤدي إلى تحقيق السعادة الآخروية، وذلك ما يؤكده الشيرازي قائلاً : «فمن كان على هدى من ربه مستويًا على صراط مستقيم.. فيسلك سبيل الله بنور الهداية، بقدمي العلم والعمل، يصل إلى دار السلام، ويسلم من هذه

= العامة للتأليف والنشر، بدون الطبعة، القاهرة، 1971م، ص: 420.

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص: 133. ج2، ص: 643 ، ص: 744. رسالة الأصول الثلاثة، ص: 94 .100 ، ص: 102 .105. المبدأ والمعاد، ص: 276 ، 277. المظاهر الإلهية، ص: 162.

(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 214. الأسفار، ج9، ص: 304.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 295.

(4) الشيرازي: رسالة الأصول الثلاثة، ص: 91. الأسفار، ج9، ص: 127 ، 128.

(5) المصدر السابق: ص: 170.

المعذبات والمهلكات، ويتخلص عن رق الدنيا وأمر الشهوات»[1] إلا أن الشيرازي يؤكد على العلم والمعرفة أكثر من العمل الذي يعتبره الغاية والهدف منه هو التقرب إلى الله تعالى، والفوز بالسعادة الأخروية، أما العمل فهو الوسيلة إلى ذلك، إذ يقول : «فالعمدة العظمى والعروة الوثقى من النظر والتفكير، التقرب إلى الله والفوز بالسعادة الأخروية، فلا يكون هذا التقرب إلا باقتناء العلم والمعرفة، دون مجرد العمل والطاعة، وإن كان العمل الصالح وسيلة»[2].

وتأسيسًا على ذلك، فإن العلم والعبادات هما مظهران للنفس، إذ إن أثرهما في النفس كبير، حيث يدفعان بها إلى العمل الصالح الفاضل الذي يكون غاية إلى سعادتها في الآخرة؛ لأن السعادة هي الغاية القصوى لها بالثواب في الجنة على ذلك العمل أو الفعل، فإذن معرفة الإنسان بالعقوبات التي ستكون في الآخرة، ستؤدى به إلى تقليل أو تجنب ما يصدر عنه من الشرور، وبذلك تكون تلك المعرفة رادعة له عن فعل الشر، كما أنها تدفعه إلى فعل الخير، لكي تتحقق له السعادة الأخروية[3].

وبهذا يكون الفكر الأخلاقي عند الشيرازي قد اقترن بالدين، أي بالأمور الميتافيزيقية، حيث يؤكد أن للإيمان بالبعث تأثيرًا كبيرًا في التوجيه الأخلاقي للإنسان، فالذي يؤمن باليوم الآخر يعمل حسابًا له، أي البعث والحساب، ويجعل سلوكه في حياته الدنيوية مناسبًا ومتناسقًا مع ما سيكون في حياته الأخروية، وهذا مما يؤدى به إلى الالتزام بأوامر الدين، والخضوع للضوابط الأخلاقية التي يتضمنها الدين، حتى يفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة، وهذا الجانب قد استفاد به الشيرازي في إثبات المعاد الجسماني، وهو ما سوف نبينه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

---

(1) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 167.

(2) المصدر السابق: ص: 121 ، 122.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 136 ، 137.

الفصل السادس

المعاد الجسماني بين المتكلمين والشيرازي

(تحليل نقدي مقارن)



المعاد أصل ثابت من أصول العقيدة الإسلامية، ويعد الإيمان به أحد أهم الأركان الأساسية في هذه العقيدة، وتكمن الحكمة في المعاد أو البعث في ضرورة وقوعه، حتى يتحقق العدل الإلهي من خلال الوعد الإلهي بالثواب والوعيد بالعقاب، وهما يعتبران من لوازم التكليف، إذ إن الإيمان بيوم الجزاء والاعتقاد بمبدأ الثواب والعقاب الإلهي يترك أثرًا كبيرًا في التوجيه الأخلاقي للإنسان؛ ومراقبة تصرفاته وأعماله باستمرار، وحرصه على الابتعاد عن المعاصي والذنوب.

كما يترتب على الإيمان بالمعاد لدى الإنسان الوقوف عند حدود الشريعة والامتثال لأوامرها وأحكامها، وأيضًا في السيطرة على النفس من خلال غرائزها وأهوائها الدنيوية، مما يجعل هدفه في هذه الحياة الدنيا يكمن في تحقيق عناصر الخير والصلاح والفضيلة، والكمال في نفسه وفي مجتمعه؛ وليتهيأ لما يستقبله بعد الموت من عذاب القبر وأهوال الحساب يوم المعاد بحسب نتائج الأعمال، أو الثواب بالجنة والنعيم، وذلك يحقق «للإنسان سعادتين، دنيوية وأخروية»[1].

وقد سبق أن أشرنا في الفصل الخامس إلى أن أهم الأسس التي يستند عليها البناء الأخلاقي للإنسان عند الشيرازي يتمثل في الإيمان بالمعاد؛ لأن أفعال الإنسان الأخلاقية التي يمارسها في الدنيا سيرى نتائجها في الآخرة، بصورة الثواب بالجنة والعقاب بالنار.

وبناءً على ذلك فإن الغاية من المعاد أو البعث هو أن يكون باعثًا من

(1) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1993م، ص: 325.

البواعث على عمل الخير والفضيلة، والابتعاد عن الشر والرذيلة، في إطار تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك الإنساني في الدنيا.

والهدف من ذلك يكمن في تحقيق السعادة للإنسان في الآخرة، وهذا ما أكده الشيرازي في الفائدة من معرفة حقيقة المعاد قائلاً: «اعلم أن الاعتقاد بالمعاد.. جيد للجهال والعوام وأرباب الحرف والصنائع وأهل المعاملات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الأمور.. فهم مكلّفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة، وذلك لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حثاً لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي، وفعل الطاعات»(1).

وهذا ما أكده كثير من المتكلمين من حيث كون النفس مجردة عن صفات البدن وأعراضه، وهي لا تفنى بالموت، بل تبقى خالدة، وأن هذه النفس تتحقق لها السعادة الأخروية أو الشقاء حسب نتائج أعمالها التي قامت بها في الدنيا، وهي مع البدن، وذلك من خلال أدلة نقلية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران، الآية: 169]؛ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27، 28]. فتدل هذه الآيات على بقاء النفس ومعادها الروحاني؛ لأن الموت هو عبارة عن قطع العلاقة بين الروح والجسد، حيث يقبض الله النفس عند موت الجسد، فتبقى النفس خالدة، بينما يضمحل البدن ويتلاشى بعد الموت؛ وذلك دلالة على فناء البدن وبقاء النفس، ثم يشير القرآن الكريم إلى عودة هذه العلاقة بعد الموت في يوم البعث، أي المعاد، حيث تعاد الروح إلى البدن، وتكون الجوارح شاهدة على فعل النفس إبان وجودها في الدنيا قبل الموت، إذ يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور، الآية: 24]، وهذه دلالة واضحة على المعاد الجسماني.

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 181.

وقد مثّلت مسألة المعاد موضوع جدل بين المعتزلة والأشاعرة، هل هو معاد روحاني فقط، أم معاد جسماني فقط، وأم معاد روحاني وجسماني معًا[1]، وقد أشار كثير من الباحثين لتعدد الآراء واختلافها حول مسألة المعاد، إذ أنكر البعض المعاد الروحاني وقالوا بالمعاد الجسماني فقط، بناءً على مادية النفس؛ وهناك رأي آخر يؤكد أن الحقيقة للمعادين جميعًا أي الروحاني والجسماني معًا[2]، وهذا ما أشار إليه الشيرازي بقوله: «إن أكثر الإسلاميين يرون ويعتقدون بأن الإنسان ليس شيئًا سوى هذه البنية المحسوسة، أعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الأجسام، وما يحلها من الأعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية، على هيأة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم، تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك الأجساد ومادتها؛ فهم في الحقيقة لا يعرفون أمر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميرًا و قلبًا، وإن أقروا بها لسانًا.. فالقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد المعدومة برمتها، والأعراض بعينها على هذه الحالة التي هي عليها في الدنيا»[3]، وهؤلاء يؤكدون على المعاد الجسماني فقط.

أما الذين يقولون بالمعاد الروحاني فقد أشار إليهم الشيرازي بقوله: «وأكثر أبناء زمان وإن قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن أنيتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها، وأنها من الله مطلعها وإليه

---

(1) المقصود بالمعاد الروحاني هو رجوع الروح مجردة من دون تعلق البدن بها، والمعاد الجسماني هو عبارة عن رجوع البدن فقط بدون الروح. أما المعادان معاً فيقصد به رجوع الروح إلى البدن بعينه أو مثله يوم البعث.

(2) التفتازني: شرح المقاصد، ج3، ص: 343. انظر أيضًا: السيد الجرجاني: شرح المواقف، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م، ج8، ص: 324، 325. السبزواري: شرح المنظومة، ج5، في الهامش ص: 271. محمد تقي فلسفى: المعاد بين الروح والجسد، ترجمة عبد الحسنين الكاشي، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1993م، ج2، ص: 92.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 180. انظر: السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 308.

مغيبها ومرجعها»[1].

وقد ذهب آخرون إلى القول بالمعاد الجسماني والروحاني، وهم الذين أشار إليهم الشيرازي، ورأى أن رأيهم من أفضل وأجود الآراء، حيث قال: «أما ما تزين به محققو المليين وأفاضل المسلمين فهو إن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف وأنور، وليست هي بأجسام كثيفة، بل هي أرواح لطيفة تخرج عن هذه الأبدان عند الموت، فلا يتصور عندهم أمر البعث والقيامة إلا برد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد، أو أجساد أُخر مثلها يقوم مقامها، يحشرون ويثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير وشر، فهذا الرأي أجود وأقرب إلى الحق»[2].

ويتبين من هذه الآراء التي ذكرها الشيرازي أن جمهور المسلمين ينقسمون إلى ثلاثة اتجاهات، وهي: اتجاه ينادى بالمعاد الروحاني[3]فقط، واتجاه ثان ينادي بالمعاد الجسماني فقط، وأما الاتجاه الثالث فيرى بالمعادين الروحاني والجسماني معًا، وقد تضمنت هذه الاتجاهات الثلاثة أراء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ولقد وقف الشيرازي موقفًا نقديًا من هذه الآراء المتباينة، إذ إن جمهور المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أوالأشاعرة قد أقروا بالمعاد الروحاني، وبقاء النفس بعد موت البدن، فيما عدا بعض المتكلمين من المعتزلة النافين للنفس الناطقة، وغيرهم من القائلين بماديتها، منهم الأصم[4]والجبائي والنظام، وهؤلاء منكرون للمعاد الروحاني، ويقولون بالمعاد الجسماني فقط.

---

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 180.

(2) المصدر السابق: ج9، ص: 181. انظر: السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 309.

(3) الذين قالوا بالمعاد الروحاني فقط هم الفلاسفة، وهذا ما أشار إليه أيضًا الشيرازي.

(4) أبو بكر الأصم: هو عبد الرحمن بن كيسان، فقيه معتزلي ومفسر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم، وقال عنه القاضي عبد الجبار كان جليل القدر، وهو من الطبقة السادسة، كانت له مناظرات مع العلاف، وله عدة مصنفات، منها تفسير القرآن، ومقالات في الأصول، توفي سنة (225هـ =840م). (الزركلى: الأعلام، ج3، ص: 323. القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 267. المنية الأمل، ص: 52).

وتركز الدراسة على المعاد الجسماني، من حيث هو المحور الأساسي لهذا الفصل أولاً؛ ولأنه مثار خلاف بين المعتزلة فيما بينهم وبين الأشاعرة ثانيًا، فلقد أقر هؤلاء المتكلمون بالمعاد الجسماني، إلا أنهم انقسموا إلى فريقين: منهم من قال بالمعاد الجسماني فقط دون المعاد الروحاني، ومنهم من أقر بالمعاد الروحاني والجسماني معًا؛ إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول كيفية هذا المعاد، فانقسموا إلى فريقين: فمنهم من قال إن البدن المُعاد هو مثل الذي عدم، ومنهم من قال إن البدن المُعاد هو عين الذي عُدم، ولذا سنوضح بالتفصيل موقفهم من المعاد الجسماني، ثم موقف الشيرازي منهما.

أولاً- موقف المعتزلة من المعاد الجسماني:

تباينت آراء المعتزلة في مسألة المعاد الجسماني، حيث انقسموا إلى موقفين:

1 - **الموقف الأول**: وهم الذين أقروا بالمعاد الجسماني فقط[1] دون الروحاني، سواء كانوا القائلين بمادية النفس أو النافين لوجودها[2]، إذ نجدهم يرفضون وجود جوهر غير هذه البنية، المقصود بها البدن، أي أنهم نافون لوجود النفس الناطقة[3]، ومن بينهم أبو بكر بن الأصم، حيث يقول: «لا يثبت الحياة والروح شيئًا غير الجسد، ويقول: لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض والعميق الذي أراه وأشاهده، وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر من جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن»[4]، كما يقول أيضًا «الإنسان هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، ونفي إلا ما كان

---

(1) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 343 ، 344.

(2) محمد أبو سعدة: حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة، شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، 1995م، ص: 58.

(3) الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ج8، ص: 324.

(4) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص: 335 ، 336.

محسوسًا مُدركاً»[1]، وهذا يدل على نفي وجود النفس، وإثباته لوجود الجسد فقط.

أما القائلون بماديتها فمنهم أبو الهذيل العلاف الذي يقول: "إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان»[2]، كما يرى أن الحياة «يجوز أن تكون عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا»[3]، وأن كل ما لا أعرف كيفيته من الأعراض، كالألوان والطعوم فيجوز أن يُعاد، وكل ما أعرف كيفيته كالحركة والسكون وما يتولد منها، كالتأليف والتفريق فلا يجوز أن يُعاد[4]، «وكان يُثبت الابتداء غير المبتدأ، والإعادة غير المعاد، والابتداء خلق الشيء أول مرة، والإعادة خلقه مرة أخرى»[5]، وذلك يدل على أنه يرى بأن المُعاد هو مثله وليس عينه، وهذا ما يؤكده أبو علي الجبائي قائلاً: إن «الإعادة غير المعاد»[6]، كما «يذهب إلى أن الروح جسم»[7]، والإنسان عنده «هو ما يكون من الصورة والبنية، وبالصورة يعنى الصورة الظاهرة للإنسان، كما تدل البنية على تركيب جسم الإنسان»[8]؛ ولأن هؤلاء من أصحاب القول بنظرية الجوهر الفرد، فقد وظفوا تلك النظرية لإثبات المعاد الجسماني[9]، حيث يرون أن «الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصلية في البدن من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان»[10]، وبذلك يكون هؤلاء قد غلبوا جانب الجسد على

---

(1) المصدر السابق: ص: 331.

(2) المصدر السابق: ص: 329. القاضي عبد الجبار: المغنى "التكليف" ج11، ص: . 31 .

(3) القاضي عبد الجبار: المغنى "التكليف"، ج11، ص: 338. الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص: 337.

(4) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص: 374.

(5) المصدر السابق، ص: 364.

(6) المصدر السابق، ص: 365.

(7) المصدر السابق، ص: 334. انظرأيضًا: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 305.

(8) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 303.

(9) منى أحمد أبوزيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 365.

(10) عايدة طالب: أسس الديانتين ـ الإسلام والمسيحية، ص: 207.

الروح[1]، وأنكروا "كون النفس جوهرًا مستقلاً قائمًا بذاته"[2]، وعليه يكون المعاد للإنسان واقعًا على البدن فقط، أي معادًا جسمانيًا.

أما النظام فيذهب إلى أن الإنسان هو «الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد»[3]، ومن ثم يحدد أن «الروح هي جسم وهي النفس»[4]، كما يحكى عنه الشهرستاني بأنه تأثر بالفلاسفة، حيث وافقهم في قولهم" إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقابلها، "وتأثر بالطبيعيين منهم في «أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب أجزئه المائية في الورد، والدهنية في السمسم»[5].

كما يذكر له عبد الرحمن الإيجي[6] رأيا آخر إذ يقول: «إنه أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تخلل وتبدل؛ وإنما المتخلل والمتبدل فضل ينضم إليه، وينفصل عنه، إذ كل أحد يعلم أنه باق»[7]، وهذا يدل على أن الإنسان عنده جسم وروح، وأن الغالب عليه جانب الروح، إذ البدن عبارة عن آلة الروح وقالبها[8].

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 250.

(2) عايده طالب: أسس الديانتين ـ الإسلام والمسيحية، ص: 207.

(3) القاضي عبد الجبار: المغنى"التكليف"، ج11، ص: 310.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 333. انظر: عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 254.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 48 ، 49. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 331. الإيجي: الموقف، ص: 416. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 135.

(6) عبد الرحمن الإيجي: هو عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد عبد الغفار أبو الفضل الإيجي، عالم بالإصول والمعاني العربية، من أهل إيج بفارس، ولي القضاء، توفي في سنة756 هـ، ومن مؤلفاته"المواقف في علم الكلام"و"العقائد العضدية"و"الرسالة العضدية في علم الوضع"وغيرها. (الزركلي: الأعلام، ج3، ص: 295).

(7) عبد الرحمن الإيجي: المواقف، ص: 259. انظر: محمدعبدالهادي أبوريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: 101.

(8) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 251.

وما نلاحظه من هذه الأقوال التي نقلت عن النظام أنها تجعله يبدو مضطربًا في أقواله، وذلك بأنه يذهب إلى القول بمادية الروح أو النفس، وأنه لا يفرق بينهما حيث يعدهما شيئًا واحدًا، وعلى الرغم من ذلك فإننا نراه يفرق بينهما وبين البدن على أنه آلة لهما، وأن علاقة الروح بالبدن هي علاقة متشابكة ومتداخلة معه[1]، بحيث لا يكون هناك انفصال بينهما، مما يدل على عدم استقلالية النفس عن الجسد[2]، وهذا يعنى أن الموت يحدث لكل من النفس والبدن معًا، وأن البقاء والإعادة لهما معًا أيضًا، على اعتبار أن النفس والجسد شيء واحد، وهذا ما يدل على قوله بالمعاد الجسماني فقط، وما يؤكد ذلك قول النظام إن «الابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المُعاد، وهي خلق الشيء بعد إعدامه»[3]، فالمُعاد ـ إذن ـ هو عين المبتدأ.

إلا أننا نعتقد بأن الرأي الذي نقله عبد الرحمن الإيجي عنه يبين أن النظام يذهب إلى القول بالمعادين، إذ يشير في بدايته بأن هناك أجزاء لطيفة سارية في البدن وباقية، وهنا إشارة إلى النفس أو الروح؛ لأنه وصفها بأنها باقية من أول العمر إلى آخره، وهي لا تتحلل ولا تتبدد، وهذا ما يدل على المعاد الروحاني؛ بينما أشار إلى البدن في قوله "إنما المتحلل والمتبدل فضل ينضم إليه وينفصل"، ثم يشير إليه بأنه باق، ويقصد به جزءًا من هذا البدن، وهو الذي ينضم إليه وينفصل، ويدل على ذلك كلمة "فضل"، وتلك إشارة إلى المعاد الجسماني، ويفهم من ذلك كله أن النظام يذهب إلى القول بالمعادين معًا، وهنا يظهر النظام متناقضًا في آرائه، وهذا ما يجعلنا نشك في الرأي الذي نقله عنه الإيجي في نسبته إلى النظام، لأنه بعيد عن حقيقة مذهب النظام[4]، ولأن ذلك الرأي يتفق مع أصحاب نظرية الجوهر الفرد، إلا أن النظام أقر بالمعاد الجسماني دون الروحاني، على الرغم من

---

(1) محمد عبد الهادي أبوريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: 101.

(2) عايده طالب: أسس الديانتين ـ الإسلام والمسيحية، ص: 226.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 365.

(4) محمد عبد الهادي أبوريده: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: 101.

رفضه للقول بالجوهر الفرد[1].

وتأسيسًا على ذلك فإن تلك الآراء تُبين أن البنية المحسوسة «هي الصورة الإنسانية عندهم، وتلك الأجسام مادتها، والقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد بمادتها السيالة القابلة للكون والفساد»[2].

2 ـ **الموقف الثاني**: وهم الذين أقروا بالمعادين، الروحاني والجسماني معًا. ويمثل هذا الرأي كل من المعتزلة والأشاعرة، الذين يعتقدون بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن، باعتبار أن مسألة البقاء بعد الموت قد وردت في الشرع، وأنها تبعث مع البدن يوم القيامة؛ وأنهم وقفوا موقف الوسط بين القائلين بالمعاد الروحاني فقط، وبين القائلين بالمعاد الجسماني فقط، فقد جمعوا بين الرأيين، وهؤلاء قد استندوا على الأدلة النقلية والسنة المحمدية بحقيقة المعاد الجسماني، على اعتبار أنهم مُقرين بالمعاد الروحاني مسبقاً.

ومن الآيات التي تدل على المعاد الجسماني قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس، الآيتان: 78 ، 79]. وقول رسول الله عليه الصلاة والسلام: «وليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظمًا واحدًا وهو عُجب الذنب[3]، ومنه يركب الخلق يوم القيامة». وقال أيضًا: « كل

---

(1) منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 366.

(2) السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 308.

(3) عُجب الذنب: هومؤخر كل دابة ما ضمت عليه الورك، وهو في الأصل الذنب، وهو ما يعرف بالعُصعُص. (أحمد بن محمد المقري: المصباح المنير، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م، ص: 204. محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، المكتبة العصرية، 2001م، ص: 200. الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 137، 138). ولقد سأل: "سعيد بن أبي سعيد الخدري رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما هو قال: مثل حبة الخردل. قال القرطبى: هو جزء لطيف في أصل الصلب، وقيل هو رأس العصعص. وقال المظهري أراد به طول بقائه، لأنه لا يبلى أصلا لأنه خلاف المحسوس، وقيل أمر العجب فإنه أخر ما تخلق وأول ما يُخلق. (النسائي: سنن النساءي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الأمام السندى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص: 112).

ابن آدم يأكله التراب إلا عُجب الذنب منه خلق ومنه يُركب»[1]، وبهذا نجد بعضًا من المعتزلة والأشاعرة يرون أن الله سبحانه وتعالى يبعث الروح مع البدن، فتحيا الأبدان بعد موتها. وبناءً على ذلك يكون المعاد روحانيًا من جهة، وجسمانيًا من جهة أخرى؛ إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول كيفية هذه الإعادة، هل تكون الإعادة لبدن بعينه أو لمثله؟.

أما الذين ذهبوا إلى القول بإن المُعاد هو مثله[2]، فهم من القائلين بالتناسخ[3] من المعتزلة، وهم الخابطية أصحاب أحمد بن خابط[4]، حيث يذهب إلى «أن الإنسان المأمور والمنهي والمنعم عليه هو الروح التي في الجسم، وأن الأجسام قوالب للأرواح»[5]، كما يقول أيضًا: «إن الله تعالى لما كلفهم في الدار التي خلقهم فيها شكروه على ما أنعم به عليهم، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في ما

---

(1) أخرجه مسلم: في صحيح مسلم، في كتاب الفتن وأشراط الساعة، ج9، ص: 317. أبو داود سليمان: سنن أبي داود، تحقيق السيد محمد سيد، وآخرون، دار الحديث، القاهرة، 1999م، ص: 2025. أخرجه أيضًا البخاري: في صحيح البخاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار التقوى للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001م، ج2، ص: 581. أحمد الهاشمي: مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة، بدون تاريخ النشر، ص: 111. أخرجه النسائي: في سننه، ج4، ص: 111 ، 112.

(2) محمد سيد المسير: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2002م، ص: 161.

(3) التناسخ: عبارة عن تعلق الروح بالبدن، بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد. (الجرجاني: التعريفات، ص: 74. عبدالمنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسرة، الطبعة الثانية، بيروت، 1987م، ص: 49). أما الشيرازي فإنه يحدد نوعين من التناسخ الأول هو التناسخ الذي بمعنى انتقال النفس الشخصية من بدن إلى بدن، فهو محال. أما الآخر فهو التناسخ الذي بمعنى تحول النفس وانتقالها على سبيل الاتصال من نوع إلى نوع فليس بممتنع. (سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 260).

(4) أحمد بن خابط: هو معتزلي تلميذ النظام له مقالات شنيعة ذكرها ابن حزم وغيره، منها قوله أن للعالم خالقين الله وهو القديم والثاني محدث، وهو الكلمة. (ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج1، ص: 148).

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 274.

أمرهم به، فمن أطاعه في جميع ما أمره به أَقَرَّهُ في دار النعيم التي ابتدأه فيها، ومن عصاه في جميع ما أمره به أخرجه من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهي النار؛ ومن أطاعه في بعض ما أمره به وعصاه في بعض ما أمره به، أخرجه إلى الدنيا، وألبسه بعض هذه الأجسام التي هي القوالبُ الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، واللذات والآلام، في صُوَر مختلفة من صور الناس والطيور والسباع والحشرات وغيرها، وعلى مقادير ذُنُوبهم ومعاصيهم في الدار الأولى التي خلقهم فيها»[1]، ويرى أيضًا «أن الروح لا تزال في هذه الدنيا تتكرر في قوالب وصُور مختلفة، مادامت طاعته مَشُوبة بذنوبه، وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالب في الإنسانية والبهيمية..»[2]، وهذا يدل على قوله بنوعين من التناسخ[3].

كما نلاحظ في قوله أيضًا نوعًا من الاضطراب، إذ يرى أن هناك دنيوين، دنيا التي خلق فيها الناس أول مرة، والتي يشير إليها بالدار الأولى، ودنيا أخرى التي أخرج إليها بعض الناس التي كانت أعمالهم بعضها طاعات وبعضها معاصي، وهم الذين غادروا إلى الدنيا الثانية بأرواحهم وأبدانهم على هيئة إنسان أو حيوان، على حسب أعمالهم، ويفهم من ذلك أن هؤلاء كان معادهم روحانيًا وجسمانيًا معًا، وأما الناس الذين كانت أعمالهم كلها طاعات أو معاصي فإن معادهم روحاني فقط، لأنهم في الدار الأولى التي خلقوا فيها بأرواحهم فقط على حد قوله.

---

(1) المصدر السابق: ص: 274 ، 275. الشهرشتاني: الملل والنحل، ج1، ص: 54.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 275.

(3) أنواع التناسخ: النسخ وهو انتقال من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر، أما المسخ فهو انتقال البدن الإنساني إلى بدن حيواني، وهذان النوعان اللذين أشار إليهما أحمد بن الخابط. أما النوع الثالث، فهو رسخ وهو الانتقال إلى الأجسام النباتية. والرابع، الفسخ وهو انتقال إلى الأجسام الجمادية. (الجرجاني: شرح المواقف، ج8، ص: 327. عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص: 49. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 466).

كما ذهبت فرقة أخرى من المعتزلة وهي الحمارية[1]، إلى" القول بتناسخ الأرواح في الأجساد والقوالب»[2]، وأخذوا ذلك من أحمد بن خابط، وهذا ما ذهب إليه شيخ المعتزلة بانوس[3]، إلا أنه اختلف في تصوره للتناسخ، الذي يرى أنه يحدث في الدنيا للناس الذين اختاروا امتحان الله لهم بابتلائهم بالمحن ليستحقوا على أثرها رتبة أعلى من المنزلة التي خُلِقَ عليها، وذلك ما يؤكده قوله «إن الله تعالى خلق الخلق كله دفعة واحدة.. ثم أنه خيرهم بين أن يمتحنهم بعد إسباغ النعمة عليهم بالطاعات ليستحقوا بها الثواب عليها.. وبين أن يتركهم في تلك الدار تفضلا عليهم بها، فاختار بعضهم المحنة، وأباها بعضهم، فمن أباها تركه في الدار الأولى على حاله فيها ومن اختار الامتحان في الدنيا، ولما امتحن الذين اختاروا الامتحان عصاه بعضهم وأطاعه بعضهم، فمن عصاه حطّه إلى رتبة هي دون المنزلة التي خُلقوا فيها، ومن أطاعه رفعه إلى رتبة أعلى من المنزلة التي خُلِق عليها، ثم كررها في الأشخاص والقوالب إلى أن صار قومٌ منهم أناسا، وآخرون صاروا بهائم أو سباعًا بذنوبهم، ومن صار منهم إلى البهيمية ارتفع عنه التكليف، ثم قال في البهائم: إنها لا تزال تترددُ في الصور القبيحة.. إلى أن تستوفي ما تستحق من العقاب بذنوبها، ثم تعاد إلى الحالة الأولى، ثم يخيرهم الله تعالى تخييرًا ثانيًا في الامتحان، فإن اختاروه أعاد تكليفهم على الحال التي وصفناها، وإن امتنعوا منه تُركوا على حالهم غير مكلفين، ورغم أن من المكلفين من يعمل الطاعات حتى

---

(1) الحمارية: لم أعثر على ترجمة لها في كتب التراجم ولا في طبقات المعتزلة، إلا أن البغدادي قال عنها هي فرقة من فرق المعتزلة التي قالت بالتناسخ. (البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 114. انظر: زهدى جار الله: المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة السادسة، بيروت، 1990م، ص: 164).

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 278. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 54.

(3) بانوس: هو أحمد بن أيوب، لم أعثر له عن ترجمة في كتب التراجم وطبقات المعتزلة، إلا أنه جاء في لسان الميزان أنه رجائى ليس بمرضي عنه؛ وقال عنه كل من الشهرستاني والبغدادي أنه من شيوخ المعتزلة وكان تلميذاً لابن خابط. (ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج1، ص: 139. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص: 54. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 273).

يستحق أن يكون نبياً أو ملكاً فيفعل الله تعالى ذلك به»[1]، وبناءً على ذلك تكون الإعادة عندهم برجوع الأرواح إلى الأجساد سواء كانت إنسانية أو حيوانية، وذلك كله في الدنيا على قدر أعمالها من طاعات أو معاصٍ.

وهناك من ذهب إلى الرأي نفسه بأن البدن المُعاد هو مثله الذي عُدم، إلا أنهم لم يقولوا بالتناسخ بالمعنى السابق، ومنهم أبو القاسم الكعبي، من المعتزلة، حيث قال إن «الحياة لا يجب إعادتها على ما نختاره؛ لأن مثل هذه الحياة التي علم من حالها أن زيدًا يكون حيًا بها كهي، ولا فرق بين إعادتها وإيجاد مثلها، فإن قيل: ما أنكرتم أنه لا فرق بين أن يعيد هذه الأجزاء التي لابد منها وبين أن يخلق مثلها التي يصح أن توجد فيها حياة زيد، في أنها تكون زيدًا، لأن حياة زيد لا يجوز أن تكون حياة لغيره. يبين ذلك أن هذه الأجزاء.. لو ركبت تركيبًا مخصوصًا، وفعل سائر ما تحتاج الحياة في الوجود إليه، لكن لا مانع يمنع من أن تخلق فيها الحياة التي تكون حياة لزيد لوخلقت لكانت زيدًا، وكذلك لو كانت بدل هذه الأجزاء أجزاء آخر، مما قد علم من حالها أن حياة زيد يجوز أن توجد فيها»[2]، ونستنتج من ذلك النص، أن الأبدان التي تُعود هي أمثال لتلك الأبدان التي كانت في الدنيا؛ «لأن المعدوم لا يعُود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عُدم، لا لعين ما عُدم»[3].

غير أن القاضي عبد الجبار يختلف عن الكعبي في ذلك، حيث يرى أن المُعاد هو عين المبتدأ، وليس مثله، إذ يقول: «لابد في إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه، لأن الحيّ هو الجسم المبنى بنية مخصوصة»[4]، أوبمعنى آخر هو أن تعاد الجملة الحية دون تفصيل أجزائه، وإن تغيرت أو تبدلت تلك الأجزاء، فإنه هو المُعاد بعينه[5]، وذلك ما يؤكده قائلاً: «إنما

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 275 ، 276.
(2) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص: 241.
(3) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص: 332.
(4) القاضي عبد الجبار: المغنى "التكليف"، ج11، ص: 467.
(5) المصدر السابق: ج11، ص: 468 ، 469.

اعتبرنا نفس تلك الأجزاء، لإن العلم بأن الحيّ الآن هو الذي كان من قبل، والمعاد هو المبتدأ يقتضى كون الأجزاء واحدًا»[1].

وبناءً على هذا الرأي فإن القاضي عبد الجبار من أصحاب القول بإعادة عين الأجزاء وليست لمثل ما كان، وهذا ما يذهب إليه أيضًا أبو هاشم الجبائي قائلاً: «يجب إعادة عين الأجزاء»[2]، إلا أن القاضي عبد الجبار يرى أنه ليس من الضروري إعادة كل أجزاء الإنسان، بل هي أقل الأجزاء بشرط أن يكون الإنسان بها حيًا، وذلك ما يؤكده بقوله إن «الواجب في باب الإعادة أقل ما يكون معه حيًا، وما عدا ذلك، فالقديم تعالى مخير، إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختص بها من قبل، وإن شاء ما يقوم مقامها»[3]، ويعنى ذلك في نظر القاضى أن الأجزاء التي لا يكون بها الإنسان حيًا بالضرورة هي التي يقوم عليها التخيير من قبل الله تعالى، بأن يُعادها عين ما كانت أو مثلها.

ثانيًا ـ موقف الأشاعرة من المعاد الجسماني:

يذهب الأشاعرة إلى الرأي الثاني، وهو القول بالمعادين الروحاني والجسماني معًا، وهم يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، والحياة الآخرة عندهم هي عودة النفس إلى البدن بعينه الذي كانت فيه، فالنفس إذا ردت إلى البدن كان للمثاب والمعاقب جميعًا ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعًا[4]، وهذا ما ذهب إليه أكثر المسلمين قائلين إن «المبتدأ في الدنيا هو المُعاد في الآخرة»[5]، وذلك ما يؤكده الأشعري قائلاً: بجواز إعادة

(1) المصدر السابق: ج11، ص: 469 ، 470. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 203.

(2) المصدر السابق: المغنى "التكليف"، ج11، ص: 475.

(3) المصدر السابق: ج11، ص: 478.

(4) عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة العاشرة، القاهرة، 1992م، ص: 279.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: 375. انظر: منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 335.

الخلق، ويدلل على ذلك الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾ [الروم، الآية: 27]، وفي هذا جعل الأشعري الاستدلال بالابتداء على الإعادة[1]، وهنا يبين أن الإعادة لكل من النفس والبدن معًا، وذلك دلالة على قوله بالمعادين، كما يدل على أن المُعاد من البدن هو عين الذي عُدم في الدنيا، «فكل ما عدم بعد وجوده، صحت إعادته جسمًا كان أو عرضًا»[2].

وهذا ما يذهب إليه أيضًا الشهرستاني، حيث يقول بلسان الحنفاء في ردهم على الصابئة في كتابه الملل والنحل «نحن إذا أثبتنا أن الكمال في التركيب لا في البساطة والتركيب، فيجب أن يكون المُعاد بالأشخاص والأجسام، وبالنفوس والأرواح، والمعاد كمال لا محالة، غير أن الفرق بين المبتدأ والمُعاد هو أن الأرواح في المبتدأ مستورة بالأجساد، وأحكام الأجساد غالبة وأحوالها ظاهرة للحس، والأجساد في المَعاد مغمورة بالأرواح، وأحكام النفوس غالبة وأحوالها ظاهرة للعقل»[3]، وهذا يدل على أن الأشاعرة يقرون بالمعادين الروحاني والجسماني معًا. لقد وظف هؤلاء نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ في إثباتهم للمعاد الجسماني خاصة، إذ يرون أن الله تعالى قادر على أن يجمع أجزاء البدن التي تفرقت بعد الموت، فيعيد جمعها وتركيبها وتأليفها يوم القيامة[4].

وهنا نرى اتفاق الأشاعرة مع المعتزلة الذين اعتنقوا نظرية الجوهر الفرد، إذ يرى هؤلاء أن البدن مركب ومؤلف من أجزاء لا تتجزأ، وعند الموت تخرج الروح عن البدن، ومنها يتحلل ويفسد البدن، فتتفرق هذه الأجزاء عن بعضها، وتبقى متفرقة إلى أن يُعيد الله سبحانه وتعالى جمعها

---

(1) الأشعري: اللمع، ص: 17.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج3، في الهامش، ص: 597.

(3) المصدر السابق: الملل والنحل، ج2، ص: 333. وانظر: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 467. 479.

(4) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص: 467. 469. وانظر: الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: 555، 556.

وتركيبها مرة أخرى، فيعود كما كان، ومن ثم تعود النفس الخاصة به فتتعلق مرة أخرى عند البعث، بحيث يكون الإنسان المبعوث هو نفسه أو مثله الذي كان في الدنيا، وذلك ما يؤكده عبد الرحمن الإيجي على جواز حشر الأجساد ووقوعه، حيث يرى أنه أمر ممكن في جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة تأليفها مرة ثانية، وأما تأكيده على وقوع هذا الحشر فذلك لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبر عنه، وبيّن أن المعاد الجسماني يحدث في الأجزاء الأصلية، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء[1].

ويستدل الإيجي على أن المُعاد هي الأجزاء الأصلية، وليست سائر الأجزاء، لأن «هذه الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول تعد فضلاً في الآكل، إذ إن الإنسان باق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه»[2]، وذلك دلالة على أن المُعاد بعينه الذي كان من قبل، بناءً على بقاء الأجزاء الأصلية التي من خلالها يقوم عليها المعاد الجسماني.

ولكن الغزالي يرى رأيًا مخالفًا للأشاعرة، فهو يؤكد على المعاد الجسماني، إلى جانب المعاد الروحاني[3]، إلا أنه لا يركز على البدن المُعاد، سواء كان ما يُعاد من جسم عين ما كان، أم مثل ما كان[4]؛ لأن الإنسان المُعاد عنده يُعاد بنفسه لا ببدنه، فيذكر قائلاً: « إن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه، فإن ذلك لا يخالف الشرع، بل دل عليه الشرع. نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن، وذلك ممكن، بردها إلى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول، أومن غيره، أومن مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن، من الصغر إلى الكبر، بالهزل والسمن،

---

(1) الإيجي: المواقف، ص: 372 ، 373. التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 346 0 الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ج8، ص: 322 ، 323.

(2) عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص: 289.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 96.

(4) المصدر السابق: ص: 96 ، 97.

وتبدل الغذاء، ويختلف مزاجه مع ذلك، فهو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور لله تعالى، ويكون ذلك عودًا لتلك النفس؛ فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية، بفقد الآلة، وقد أُعيدت إليها، آلة مثل الأولى، فكان ذلك عودًا محققًا»[1].

وفي ذلك استدلال على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، ويستحيل عليها العدم بعد وجودها، فهي باقية بعد الموت؛ وأن بعث الأجساد هو رد الأرواح إلى الأبدان، ولا ضير عنده[2]أن يكون المُعاد البدن الأول بعينه، أو غيره أو من مادة استئناف خلقها، فإن الأساس عنده في الإنسان المُعاد بنفسه لا ببدنه، وبذلك يكون المُعاد بعينه من خلال النفس غيره من خلال البدن. غير أن موقف الغزالي في النص متردد بين القول بإن الإعادة لمثل ما كان أو عين ما كان، إلا أنه لا يهتم أن يطلق عليه تناسخًا أم لا، غير أنه يفرق بين التناسخ والبعث حيث يقول: « بإن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد في الشرع يجب تصديقه، فليكن تناسخًا، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث فلا ننكره، سمي تناسخًا أولم يسم تناسخًا»[3].

وخلاصة القول إن كل من المعتزلة والأشاعرة أقروا بالمعاد الجسماني، لأن الشرع قد أشار إليه، إلا أنهم اختلفوا في الآراء حول كيفية هذا المعاد، فمنهم القائلون بإن المُعاد عين المَعاد، وآخرون قائلون بمثله؛ إلى جانب إقرارهم بالمعاد الروحاني، وبذلك قد أقروا بالمعادين معًا؛ عدا بعض من المعتزلة المنكرين للمعاد الروحاني والقائلين بالمعاد الجسماني فقط.

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1972م، ص: 299.

(2) التفتازاني: شرح المقاصد، ج3، ص: 345. وانظر: منى أحمد أبوزيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 336.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 300. وانظرأيضًا: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2، ص: 195.

كما وظف هؤلاء المتكلمون سواء كانوا من المعتزلة أوالأشاعرة نظرية الجوهر الفرد في إظهار دور القدرة الإلهية في إعادة الأجساد بعد الموت، وذلك بأن الأجساد إذا كانت هي مركبة ومؤلفة من هذه الأجزاء التي لا تتجزأ، إذ أنها لا تنفصل ولا تجتمع لذاتها، بل هنا يكمن دور القدرة الإلهية في انفصالها وافتراقها عن بعض، ومن ثم اجتماع هذه الأجسام وتركيبها وتأليف أجزائها بعضها بعضًا، بعد أن كانت متفرقة، وذلك بقدرة الله سبحانه وتعالى[1].

ثالثًا ـ موقف الشيرازي من المعاد الجسماني:

يبين الشيرازي أن الغرض من الآيات القرآنية التي تشير إلى المعاد هو بيان حقيقة المعاد في حشر النفوس والأجساد معًا، من خلال الحركة الجوهرية، وذلك لإثبات المبدأ الفعلي من جهة، والمبدأ الغائي من جهة أخرى[2].

كما يذهب إلى أن الآيات التي ذكرت فيها النطفة وأطوارها، والتي تظهر فيها تقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل، عبر حركة جوهرية لتلك الأطوار والتحولات؛ فالغرض من هذه الأطوار والتحولات تحديد الغاية، وهي أن الإنسان له توجه طبيعي فطري نحو الوصول إلى الكمال من خلال وجوده، وتقربه إلى المبدأ الفعال، والمقصود به «الله سبحانه وتعالى"، وذلك من خلال دين إلهي فطري، وأن الكمال اللائق لهذا الإنسان لا يكون في هذا العالم، بل في العالم الآخر[3]، ولذا يقول الشيرازي: «فبالضرورة إذا استوفي الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية، من الجمادية والنباتية والحيوانية، وبلغ أشده الصوري، وتم وجوده الدنيوي الحيواني، فلابد أن يتوجه نحو النشأة الأخرى، ويخرج من القوة إلى الفعل، ومن الدنيا إلى الآخرة، ثم المولى

---

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، ص: 313 0ج2، ص: 136.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 158 ، 159.
(3) المصدر السابق: ج9، ص: 159.

وهو غاية الغايات.. وهو المراد من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ﴾.. إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [الحج: 5 ، 6، 7][1]؛ وقوله تعالى: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [البقرة، الآية: 28].

ونود أن نشير إلى أن الشيرازي يؤكد قدرة الله تعالى في مسألتين أساسيتين هما الخلق والبعث، ليؤكد من خلالهما المعاد الروحاني والجسماني معًا، كما يضع مقارنة بين خروج الجنين من الرحم في حالة الولادة وبين خروج الميت في حالة البعث، ليبين أن له نشأتين، أحداهما دنيوية والأخرى أخروية، وذلك دلالة على أن هوية الإنسان تكون نحو واحد من الوجود، ويكون أول في هذا العالم وثانيًا في ذلك العالم، من غير تحول جوهري، بل الدنيوية والأخروية هما صفتان جوهريتان له، وطوران وجوديتان لذاته[2].

وفي ضوء هذا يدل المبدأ الغائي لإثبات النشأة الأخرى للإنسان في بعث الأرواح والأجساد من خلال ثبوت الغاية من وجوده الدنيوي عبر حركته الجوهرية الفطرية[3]، بحيث ينمو ويترقى نحو تحصيل الكمال الإنساني من خلال قوتيه: العلمية والعملية، واللتين من خلالهما تتحقق له السعادة الأخروية، وعلى ذلك فقد بنى الشيرازي مسألة المعاد على الوجود الجوهري للإنسان، وحركته الجوهرية على إثبات حشر الأرواح وحشر الأجساد معًا يوم البعث.

أما من جهة المبدأ الفعلي فيشير الشيرازي إلى أن فعل الله تعالى هو

---

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 159. أسرار الآيات، ص: 183. 185. رسالة الحشر، ترجمة محمد خواجوى، انتشارات مولى، الطبعة الثانية، إيران، 1998م، ص: 81 ، 82.

(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 183. انظر: عبدو علي قطايا: المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، دار العلم، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م، ص: 200.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 159.

الإبداع والإنشاء في النشأة الأولى من غير مادة، وكذلك يكون في النشأة الأخرى، أي أن الله تعالى يُعيد الأجسام المبعوثة يوم المَعاد من خلال الإبداع والإنشاء، لا من التكوين والتخليق من مادة[1]، وذلك يدل دلالة على أن فعل الله تعالى في المبدأ والمعاد هو الإبداع والإنشاء، وليس جمع وتأليف المتفرقات على ما ذهب إليه بعض من المتكلمين أصحاب نظرية الجوهر الفرد من معتزلة وأشاعرة؛ بل يرى الشيرازي أن الناس سوف يحشرون أو يُعادون كما خلقهم الله سبحانه وتعالى أول مرة، بنفس أرواحهم وأجسادهم، ويستدل على ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[2] [الأعراف، الآية: 29]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء، الآية: 104]، وهذا يدل على أن المُعاد عين المبدأ، وعليه يكون المُعاد يوم المَعاد هو روحاني وجسماني معًا[3]، وهنا لايتفق الشيرازي مع النص القرآني الذي يشير إلى عملية التكوين والتخليق من مادة، بينما الشيرازي يشير إلى الإبداع والإنشاء في المبدأ والمعاد من غير مادة؛ وبهذا لايتفق مع أصحاب نظرية الجوهر الفرد من معتزلة والأشاعرة

وتود الباحثة أن تشير إلى أنها لا تتفق مع الشيرازي في ذلك، لأن الله سبحانه وتعالى قد أكد ذلك من خلال الآيات الكثيرة التي جاءت في القرآن الكريم مقرونة بعملية الخلق والإعادة، والتي تعطى دلالة قوية وضمنية على أن عملية إعادة الإنسان يوم البعث هي نفس عملية الخلق بروحه وبدنه الذي خلق عليه أول مرة، بصورة مماثلة تمامًا؛ وبذلك يكون المُعاد هو عين المبدأ. وهذا ما يؤكده الله تعالى، إذ نرى في سورة العنكبوت، آيتين تقترن فيهما عملية الخلق والإعادة معًا، إذ يقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 161 ، 162.

(2) ملاحظة: الآية التي ذكرها الشيرازي في كتابه الأسفار في الجزء التاسع، ص: 182، ليست صحيحة، إذ جاءت هكذا "كما بدأكم أول مرة تعودون".

(3) الشيرازي: ج9، ص: 182.

شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 19 ، 20]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم، الآية، 11]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم، الآية: 27].

وثمة آيتان تؤكدان بأن الذي خُلُق من تراب، ثم قُبر جسده فيه، هو نفسه الذي سوف يُعاد يوم البعث من التراب، إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه، الآية: 55]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [نوح، الآيتان: 17، 18].

وفي ضوء ذلك يكون بعث الأجساد ممكنًا بدليل ابتداء الخلق، وأن الإعادة هي خلق ثان[1]، كما يستدل من تلك الآيات على وقوع النشأة الأخرى بتطورات الإنسان في أطوارها المختلفة[2]، وليؤكد أن البدن المُعاد هو عين الذي عدم بالموت في الدنيا.

وعليه فقد أثبتت الدراسات العلمية كيفية تخلق الإنسان من خلال علم الأجنة[3] والأطوار أو المراحل التي يمر بها الجنين من أول بدئه نطفة حتى آخر مرحلة وهي تكوينه طفلاً، وما كشفه وأكده علم الأجنة الوصفي في النصف الأخير من القرن العشرين، لهو خير دليل على الإعجاز العلمي في هذه الآيات التي تضمنت مراحل خلق الجنين، أي النشأة الأولى، لتبين مدى قدرة الله سبحانه وتعالى في خلق الإنسان، وليؤكد الجانب الآخر الغيبي، بأنه قادر أيضًا على النشأة الثانية وهي إعادة خلق الإنسان مرة أخرى[4]، وبذلك يكون المُعاد يوم القيامة هو مجموع النفس والبدن

(1) منى أحمد أبوزيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص: 346.
(2) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 97 .107 ، 184 .186.
(3) علم الأجنة: Embryolojy هو العلم الذي يدرس التغيرات والتميزات التي يمر بها الكائن الحى منذ الأطوار الأولى حتى بلوغ طور الفرد الكامل.
(4) عدنان الشريف: من علم الطب القرآني الثوابت العلمية في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت، 2005م، ص: 58. ص: 71 ـ 110. انظر: زغلول النجار: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، شركة نهضة مصر، الطبعة الخامسة، =

بعينهما وشخصهما، وهذا ما يذهب إليه الشيرازي قائلاً إن «المُعاد في المَعاد هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحًا و جسدًا، بحيث لو يراه أحد في النفس المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا.. إن المحشور يوم الآخرة هو الشخص بجميع أجزائه وأعضائه»[1].

كما أشار الشيرازي إلى أصحاب الآراء المختلفة من المتكلمين حول المَعاد، سواء كان معادًا جسمانيًا فقط، أو معادًا روحانيًا وجسمانيًا معًا[2]، و كان له موقف نقدي من المعتزلة القائلين بالمعاد الجسماني فقط، سواء كانوا من المنكرين لوجود النفس، أو القائلين بماديتها، إذ رفض الشيرازي موقفهما، واعتبرهما يتجهلان حقيقة المعاد، وإن كانوا يقرون به، فهم في الحقيقة على رأى الشيرازي «لا يعرفون أمر البعث، ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميرًا وقلبًا، وإن أقروا بها لسانًا»[3].

بينما استحسن رأي أصحاب القائلين بالمعادين، سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة من أصحاب نظرية الجوهر الفرد، حيث انقسموا إلى رأيين، وهما: أن المُعاد البدن الأول بعينه أو المُعاد لمثله لا عينه؛ ويرى أنه أفضل وأقرب إلى الحق والصواب، إذ يقول: «أما ما تزين به محققو المليين وأفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى، هي أشرف وأنور، وليس هي بأجسام كثيفة، بل هي أرواح لطيفة تخرج من هذه الأبدان عند الموت، فلا يتصور عندهم أمر البعث والقيامة إلا برد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد، أو أجساد أخرى مثلها يقوم مقامها.. فهذا الرأي أجود وأقرب إلى الحق»[4]، إلى جانب ذلك فقد انتقد الشيرازي أصحاب القول

= القاهرة، 2005م، ج2، ص: 148.154. أحمد شوقي: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوى، شركة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، 2004م، ج2، ص: 49 ـ 68.

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 691.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 166.163. انظر أيضًا: الشواهد الربوبية، ص: 269 ، 270. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 690 ، 691 .المظاهر الإلهية، ص: 125. شرح الهداية الأثيرية، ص: 446.

(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 180.

(4) المصدر السابق: ج9، ص: 181.

بالتناسخ وهما الخابطية والحمارية من المعتزلة، حيث رفض القول بالتناسخ مطلقًا، وبجميع صوره المختلفة[1]، ويأتي: «ببرهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواءً كان من جهة النزول أو من جهة الصعود»[2]، وذلك لأن النفس لها تعلق ذاتي بالبدن، والتركيب بينهما طبيعي اتحادي، ويرتبطان معًا بحركة ذاتية جوهرية، وأن كلاً من النفس والبدن في أول حدوثهما أمر بالقوة في كل ما لهما من الأحوال، منذ سن الصبا والطفولة والشباب والشيخوخة والهرم، وهما معًا يخرجان من القوة إلى الفعل، وهما بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية والتحصيل في الدنيا، مما يترتب عنهما السعادة أو العذاب في الآخرة[3].

وتأسيسًا على ذلك يكون من المحال صيرورة الإنسان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة أن يرجع مرة أخرى إلى نطفة و علقة، لأنها قامت على حركة جوهرية ذاتية، لا يمكن خلافها، فلو تعلقت النفس المنسلخة ببدن آخر عند كونه جنينًا أو غيره، يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة، وذلك ممتنع؛ لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل أن يكون بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة[4].

وكما كان للنفوس البشرية وجود آخر، سواء كان في عالم العقول المحضة أو عالم المثال، فهي لا تفسد من حيث كونها نفسًا، فلا يوجب فساد ذاتها مطلقًا، لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق، وبذلك الوجود يستحيل تعلقها بمادة بدنية بعد انقطاعها عن البدن الأول، فقد ثبت بذلك وتحقق استحالة انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر في الدنيا، ومنه يبطل به جميع أقسام التناسخ[5].

---

(1) المصدر السابق: الأسفار، ج9، ص: 2. المظاهر الإلهية، ص: 128.
(2) المصدر السابق: ج9، ص: 4.
(3) المصدر السابق: ج9، ص: 2.
(4) المصدر السابق: ج9، ص: 2 ، 3.
(5) المصدر السابق: ج9، ص: 4. انظر أيضًا: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 644. 646.

وبذلك نلاحظ أن الشيرازي يتفق مع القائلين بالمعادين، كالقاضي عبد الجبار من المعتزلة وجميع الأشاعرة الذين يرون أن المُعاد يوم البعث هو البدن بعينه، وهذا ما يذهب إليه الشيرازي إلى: «أن المُعاد في يوم المَعاد هو الشخص بعينه نفسًا وبدنًا؛ فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا، وإن وقعت التحولات والتقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب وهذا حديد»[1]، وبذلك يكون المحشور يوم القيامة هو الشخص بجميع أجزائه وأعضائه[2]، ويرى أن هذا يتفق مع الشريعة، ومن أنكر هذا المعاد فقد أنكر بالتالي الشريعة[3].

كما يرى الشيرازي أن الإنسان الأخروي عين الإنسان الدنيوي، لأن ملاك الوحدة والشخصية هي النفس الإنسانية، وهي محفوظة عند الله سبحانه وتعالى، وإذا تعلقت بالبدن المخلوق جديدًا في الآخرة، كان هو الإنسان الدنيوي؛ كما أن الإنسان في الدنيا واحد شخصي باق على وحدته الشخصية مع تغير البدن بجميع أجزائه حينًا بعد حين[4]، وذلك يدل على أن المعاد يكون روحانيًا وجسمانيًا في آن واحد.

ولقد أورد الشيرازي أصولاً في إثبات المعاد الجسماني، وملخص هذه الأصول هي:

1 - «إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، والماهية تبع له، وأن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به، دون ماهيته وشيئيته»[5]، وذلك بناءً على قوله بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

---

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 166.

(2) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 691.

(3) الشيرازي: المظاهر الإلهية، ص: 125.

(4) السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 282.

(5) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 185. شرح بر زاد المسافر، تحقيق سيد جلال الدين آشتيانى، مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1381 هـ، ص: 18.

2 ـ إن تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص، وأن الوجود والتشخص متحدان ذاتًا، متغايران مفهومًا واسمًا. وأما الأعراض المشخصة فهي من لوازم هويته الشخصية الوجودية، لا بمقومات الشخص الأساسية، بل على سبيل التغيير والتبديل في عرض، وقد يحدث التغيير والتبديل كثيرًا، والشخص هو هو بعينه[1].

3 ـ إن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف، يعنى أنه يقبل الحركة الاشتدادية، وأن الجوهر في جوهريته، أي وجوده الخاص الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية[2]. بمعنى «أن الشخص الواحد الجوهري مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي من حد نوعي إلى حد نوعي آخر؛ كالسواد إذا اشتد، وكلما بلغ إلى درجة أشد وأقوى من الكون، تكون هي أصل حقيقته، وما دونها من فروعه ولوازمه»[3].

4 ـ إن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته، وأن الإنسان إنسان بنفسه لا بجسده، وإنما المادة حاملة قوة الشيء وإمكانه وموضوعه وانفعالاته وحركاته، حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة، لكان الشيء بتمام حقيقته موجودًا، وبالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، وعليه تكون شيئية الشيء بصورته لا بمادته[4].

5 ـ إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 185. انظر ايضًا: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 682. العرشية، ص: 49. الشواهد الربوبية، ص: 262.

(2) المصدر السابق: ج9، ص: 186. الشواهد الربوبية، ص: 262. العرشية، ص: 47 ، 48 0شرح بر زاد المسافر، ص: 18. انظر: الشبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 337. 334.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 682.

(4) الشيرازي: الأسفار ج9، ص: 186 ، 187. انظر: السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 332 ، 333.

بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه مادامت النفس باقية فيه، وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمه وكيفه ووضعه، كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية، كما في المنام، وفي القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أخروية كما في الآخرة؛ فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها؛ لأنها واقعة على سبيل الاتصال الواحدني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى، وهي النفس، لأنها الصورة التمامية في الإنسان، التي هي أصل هويته وذاته، ومجمع ماهيته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته.. فإذا سئل عن بدن زيد مثلاً هل هو عند الشباب، ما هو عند الطفولة وعند الشيخوخة، كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحًا، باعتبارين أحدهما كونه جسمًا بالمعنى الذي هو مادة، وهو في نفسه أمر محصّل، والثاني، كونه جسمًا بالمعنى الذي هو جنس، وهو أمر مبهم. فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه؛ وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه. وأما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلاً وسيصير هو بعينه كهلاً وشيخًا، كان الجواب واحد وهو نعم، لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه[1].

6 ـ إن القوة الخيالية هي جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم، واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين، عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية[2]، ويعنى بذلك أن القوة الخيالية من الإنسان هي مرتبة نفسه الخيالية، وهي جوهر منفصل

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 190، 191. الشواهد الربوبية، ص: 261، 262. شرح بر زاد المسافر، ص: 19.

(2) المصدر السابق: ج9، ص: 191. أنظر: سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 780.

الوجود ذاتًا وفعلاً عن البدن المحسوس، وهي عند تلاشي البدن باقية لا يتطرق إليها الدثور والخلل إلى ذاتها وإدراكاتها، وعند الموت تصل إليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها في هذا البدن، و بعد ذلك تتصور ذاتها إنسانًا مقداريًا مشكلاً على حياته التي كانت عليها في الدنيا، ويتصور بدنها ميتًا مقبورًا[1].

وفي ضوء هذه المقدمات أو الأصول يرى الشيرازي «أن هذا البدن بعينه محشور في الآخرة بصورة الأجساد»[2]، وبذلك يكون معادًا روحانيًا وليس جسمانيًا؛ لأن المحشور بصورة الجسد لا بمادته، إلا أنه يقول في موضع أخر، إن المُعاد في المَعاد هو مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وإن المبعوث في القيامة هذا البدن لا بدن آخر مختلف عنه عنصريًا، أي ماديًا؛ فهذا هو الاعتقاد الصحيح والمطابق للشريعة والحكمة[3]، وهذا يدل على أن المعاد روحاني وجسماني معًا، ومن هنا يذهب الشيرازي إلى رأيين مختلفين في المعاد.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد له رأي أخر يختلف على الرأيين السابقين، إذ يقول: «بما مر من الأصول أن لا عبرة بخصوصية البدن، وأن تشخصه والمعتبر في الشخص المحشور جسمية مّا أية جسمية كانت، وأن البدن الأُخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعدادتها كما في الدنيا»[4]، ويعنى ذلك أن المُعاد هو الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وإن تبدلت خصوصيات هذا البدن من المقدار والوضع وغيرهما، لا يقدح في بقاء شخصية الفرد؛ لأن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما »، وإن تبدلت وتغيرت خصوصيات تلك المادة، فإنه هوهو بعينه[5]، بناءً على الأصل الخامس.

---

(1) الشيرازي: العرشية، ص: 49. الشواهد الربوبية، ص: 263.
(2) الشيرازي: شرح بر زاد المسافر، ص: 25.
(3) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 197 ، 198.
(4) المصدر السابق: ج9، ص: 200.
(5) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 266. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 685.

لما يحدث للإنسان من تغييرات طبيعية في جسده، أو نتيجة لإصابته بمرض أو تعرضه لحوادث مما تؤدي هذه التغييرات إلى الزيادة أو النقصان في جسده، ولكن كل ذلك لا يغير من شخصية هذا الإنسان ولا من تعينه الفردي[1]، بمعنى بقاء الإنسان بروحه الحاملة لمقومات شخصيته وهويته الفردية الذاتية؛ بغض النظر عما يطرأ على البدن من التغير والتبدل[2]، فهو الإنسان هوهوبعينه، وهذا بناءً على الأصل الرابع الذي يكون فيه الشيء بصورته لا بمادته.

وهنا يود الشيرازي أن يشير إلى أن ذلك البدن يختص بالإنسان الكافر أو العاصي الذي يتعرض إلى العذاب يوم القيامة، وذلك نتيجة لأعماله وأفعاله في الدنيا[3]، وهذا ما يؤكده قائلاً: «أما أجساد الآخرة وأشكالها فهي بعينها النفوس المتصورة بتلك الصور بحسب ملكاتها وأخلاقها المكتسبة، فالجسد والنفس هناك شيء واحد»[4]، وبذلك يكون الإنسان بروحه باقيًا مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ، بل يلبس البدن صورة يستمدها من أعماله[5].

وعليه تختلف صور الإنسانية بحسب الأعمال في يوم القيامة؛ وهنا تكون الأجساد مثل الأولى وليس عينها، وهذا ما يطلق عليه الشيرازي بالتناسخ الباطن؛ إذ يرى أن النفس انتقلت من النشأة الدنيوية إلى النشأة الأخروية بحسب ملكاتها وأفعالها الأخلاقية، فهي تتصور بصور أخروية حسنة نورية فيما يختص بالإنسان المؤمن، أو قبيحة ظلمانية في صور أبدان حيوانية سبعية أو بهيمية، وهذا فيما يختص بالإنسان الكافر والعاصي،

---

(1) محمد تقى فلسفى: المعاد بين الروح والجسد، ج2، ص: 96 ، 97.

(2) مرتضى المظهري: المعاد، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2001م، ص: 317.315.

(3) الشيرازي: العرشية، ص: 52 ، 53. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 685. المبدأ والمعاد، ص: 384 ، 385.

(4) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 99.

(5) جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 138.

وذلك بسبب أعماله وأفعاله الدنيوية، هذا حسب رأي الشيرازي هو التناسخ الحق، وهو أمر ثابت بالبرهان، ومستفاد من الشرائع الحقة، وقد دلت عليه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية[1]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة، الآية: 60]، وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة، الآية: 65. الأعراف، الآية: 166] ، وقال تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء، الآية: 97] ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يحشر الناس على وجوه مختلفة»[2].

إلا أن الباحثة ترى أن الآيتين الأولى والثانية اللتين استشهد بهما الشيرازي نزلتا في الناس في الدنيا، وهم أصحاب السبت من اليهود، وليست لهما علاقة بالبعث.

وأما الآية التي في سورة الإسراء فجاءت لتصف حال بعض الناس في يوم القيامة، وهم يساقون على وجوهم عميًا وبكمًا وصمًا[3]، وهذا ما يؤكده الحديث الشريف الصحيح عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، حيث يقول: «إنكم محشورون رجالاً وركبانًا، وتجرون على وُجُوهكم»[4]، غير أن الشيرازي قد استشهد بأحاديث لرسول الله عليه الصلاة والسلام لم نعثر عليها في كُتب الأحاديث المشهورة، مثل حديث «يحشر الناس على وجوه مختلفة» و«يحشر بعض الناس على صورة يحسن

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 4، 5. ص: 227. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 644 ، 645. المظاهر الإلهية، ص: 128 ، 129. المبدأ والمعاد، ص: 326 ، 327. انظر أيضًا: السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص: 352 ، 353جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، ص: 138.

(2) المصدر السابق: ج9، ص: 5. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 645 ، 646. العرشية، ص: 56 ، 57 .

(3) جلال الدين محمد المحلى، وجلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين، بهامش المصحف الشريف، دار الغد الجديدة، الطبعة الأولى، المنصورة، 2002م، ص: 291. ص: 363.

(4) أبو عيسى محمد بن سورة: سنن الترمذى، تحقيق مصطفى محمد الذهبي، دار الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م، ج4، ص: 340. ص: 150.

عندها القردة والخنازير»[1].

وبناءً على ذلك يرى الشيرازي أن التناسخ الباطن هو الذي يكون «في داخل بدن كل إنسان ومكمن جوفه حيوانًا صوريًا، بجميع أعضائه وأشكاله وقواه وحواسه، وهو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، وهو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، وهو الذي يثاب ويعاقب، وليست حياته كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج، وإنما حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحسي، يحشر في القيامة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة»[2]، وهذا البدن الحيواني على رأي السبزواري الذي جاء في هامش الأسفار، وهو بدن لا مادة له، أي صوري برزخي[3]، وذلك مما يعطى دلالة على أنه معاد روحاني وليس جسمانيًا، لأنه يرى أن جسمه المادي الحسي ينحل و يتلاشى بالموت، وهذا ما يؤكده الشيرازي بنفسه قائلاً: «وأما الروحاني فكل واحد من عقله ونفسه وجسمه معراج إلى عالمه ومعاودة إلى معاده، أما لعقله فإلى عالم العقول، وأما لنفسه فإلى عالم النفوس.. وأما لروحه الجسماني الدخاني فإلى عالم الأفلاك، وأما لجسمه العنصري المستحيل المركب من الأضداد، فإلى ما ينحل إليه ويستحيل، وأما لجسمه الحيواني البرزخي الذي هو صورة نفسه وهيئة ذاته ومثال فعله كتاب عمله»[4]، فإلى عالم البرزخ، ويكون هذا الجسد بصورته لا بمادته، وهذا العود يكون بعد الموت وليس يوم البعث. وأن الجسم الحيواني البرزخي هو الذي يقوم عليه التناسخ الباطن الذي أشار إليه الشيرازي، وينتقد الشيرازي تحديد الغزالي للمعاد الجسماني، قائلاً: «إن المُعاد في المَعاد هو مجموع

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 5. ص: 227. أسرار الآيات، ص: 189.
(2) المصدر السابق: ج9، ص: 227 ، 228.
(3) المصدر السابق: ج9، ص: 227.
(4) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 703.

النفس بعينها وشخصها، والبدن بعينه وشخصه، دون بدن آخر عنصري كما ذهب إليه الغزالي»[1]، وقال أيضًا، إنه لا يفرق بين التناسخ والحشر[2]، حيث ذكر: « أن الشيخ الغزالي قد صرح في كثير من مواضع كتبه أن المعاد الجسماني هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر، واستبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول، وقال: إن زيدًا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابًا، وهو بعينه الذي كان طفلاً صغيرًا جنينًا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء، ففي الحشر أيضًا كذلك[3].

وعلى الرغم من ذلك فإننا وجدنا أن الغزالي لم يستنكر ذلك العود في كتابه تهافت الفلاسفة، حيث يرى أن النفس باقية بعد موت البدن، ثم تُعاد ويُرد لها بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول، أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه[4]، وهنا لا يحدد الغزالي أي بدن كان، لأن تحقق المُعاد عنده بنفس لا ببدن، وذلك لأن بدن الإنسان يحدث فيه التغير والتبدل في أجزائه من الصغر إلى الكبر، إلا أنه ذلك الإنسان بعينه، أي بنفسه وصورته، وهذا ما ذهب إليه الشيرازي، حيث يرى أن «حشر بدن الإنسان وبقاءه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة، لا من حيث مادته المعنية لتبدلها في كل حين»[5]، كما يقول أيضًا «وهي الجوهر الباقي منّا إلى يوم الحشر والحساب مع اضمحلال الأجزاء البدنية، وهي المحشورة إلى ربها عند القيامة بالبدن الأخروي المماثل لهذا البدن؛ بل عينه، لأن هوية البدن

(1) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 395.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج2، ص: 207.

(3) المصدر السابق: ج2، ص: 207. الشواهد الربوبية، ص: 274. المظاهر الإلهية، ص: 131.

(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 299. انظر: رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسى والخواجه زاده، دار العالمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1981م، ص: 158، 159. يوحنا قمير: فلاسفة العرب ـابن رشد والغزالي و التهافتان، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1986م، ص: 82، 83.

(5) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 32.

وتشخصه إنما هي بالنفس في مدة بقاء الكون، وإن تبدلت الأعضاء»[1].

وهذا ما يدل على اتفاق الشيرازي مع الغزالي في ذلك، لأن الشيرازي يرى حسب أحد أصوله الذي حدد فيه أن تمام الشيء بصورته لا بمادته، ودليل ذلك ما يحدث للإنسان من التغير والتبدل في بدنه من أول عمره إلى آخره، ولكنه بقي بشخصيته لا بماديته، أي بنفس صورته، على الرغم من التحولات والتبدلات التي حدثت له؛ فإذًا جهة الوحدة بين البدن الدنيوي والأخروي هي النفس، وضرب من المادة المبهمة، وبذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام بسبب ما صدر عنها من أعمالها وأفعالها البدنية، بهذه الجوارح والأعضاء مع تبدلها في الآخرة إلى نوع آخر[2]، ويعنى ذلك أن المُعاد هو مثل الأول وليس عينه، وذلك ما يؤكده الشيرازي قائلاً: «أما الجسماني فلأنه يُعاد مثل بدنه الذي اضمحل وتلاشى، وصار عظامًا نخرة»[3]، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الإسراء، الآية: 99].

ثم نجده يقول: «وقد بينا أن الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها، كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تأويل»[4]، كما يقول أيضاً «الحق أن المُعاد في المَعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينها، لا مثله، بحيث لو رآه أحد يقول: إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا، ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة، ومن أنكر الشريعة كافر عقلاً شرعًا، ومن أقر بعود مثل البدن الأول بأجزاء أُخر، فقد أنكر المعاد حقيقة، ولزمه إنكار شيء من النصوص القرآنية»[5].

ومن هنا نجد أن الشيرازي مضطرب في أقواله ومتناقض مع نفسه، إذ

---

(1) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 384 ، 385. انظر أيضًا: سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 146.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 32.
(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 702.
(4) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 207. المظاهر الإلهية، ص: 131.
(5) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 376.

نراه يتعدد في آرائه حول البدن الأخروي، حيث يعتبره مرة نفس البدن الذي قُبر في القبر، وأحيانًا أخرى صورته، أو من خلال مادة مبهمة، أو بدن جديد مثل الأول. وهذا ما نجده أيضًا عند الغزالي من خلال قوله الذي جاء في كتابه تهافت الفلاسفة، وعلى الرغم من تعدد آرائهما حول نوع البدن الأخروي الذي سوف يُعاد، فإنهما يرجحان أن البدن المتروك في القبر، هو الذي يُعاد يوم البعث.

وعلى الرغم من أن الشيرازي يتهم الغزالي في استبعاد أو استنكار عودة أجزاء البدن الأول؛ فإننا وجدنا الغزالي يقول بعود الأجزاء إلى البدن الأول في كتابه إحياء علوم الدين، قائلاً: «ولا تظنن أن محل الإيمان لا يأكله التراب، بل التراب يأكل جميع الجوارح ويبددها إلى أن يبلغ الكتاب أجله، فتجتمع الأجزاء المتفرقة وتعاد إليها الروح التي هي محل الإيمان»[1]، وهنا نلاحظ الخطأ الذي وقع فيه الغزالي حيث جعل الروح التي هي عنده محل الإيمان على حد رأيه، أيضًا يأكلها التراب، وهذا خطأ لا يتفق مع الشريعة، حيث إن الروح تصعد إلى السماء بعد موت الجسد. إلا أننا وجدنا الغزالي في كتاب الأربعين في أصول الدين يقسم الروح إلى نوعين: إحداهما الروح التي يعنى بها النفس، وهي خاصية الإنس، وهذه الروح لا تموت ولا تفنى، بل تبقى بعد الموت، ويعدها محل المعرفة، أما الأخرى فهي الروح الجسماني اللطيف، الذي هو حامل قوة الحس والحركة التي تنبعث من القلب وتنتشر في جملة البدن[2]؛ وهذه الروح "تنمحق بالموت"[3]أي تنتهي بالموت، وعلى الرغم من ذلك فهو يتناقض مع نفسه إذ يقول: «التراب لا يأكل محل الإيمان والمعرفة أصلاً»[4].

كما ينتقد الشيرازي الغزالي قائلاً: «تقريره للمعاد الجسماني بأنه عود للشخص مع عدم البدن، وتصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ج4، ص: 184 .

(2) الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ص: 310 ، 311.

(3) المصدر السابق: ص: 311.

(4) المصدر السابق: ص: 311.

والبدن ظاهره متناقض مشكل، وأشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر، وأن الشخص الثاني في الأول غير الأول، وفي الثاني عينه إذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى»[1].

يبين الشيرازي ـ إذن ـ أن الغزالي وقع في إشكال عند تفريقه بين التناسخ والحشر، وإذا ما رجعنا إلى النص الذي ينتقده فيه الشيرازي وهو «ثم قال وليس هذا بتناسخ، فإن المُعاد هو الشخص الأول، والمتناسخ هو شخص آخر، والفرق بين الحشر والتناسخ، أن الروح إذا صارت مرة أخرى متعلقة ببدن آخر، فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرًا واقعًا لا تناسخًا»[2]، ويفهم من قول الغزالي أن الحشر هو بعود الروح مرة أخرى متعلقًا ببدن آخر للشخص الأول، أي بصورته الأولى الشخصية، وهذا تأكيد على قوله السابق، وهو أن المُعاد بنفسه لا ببدنه، أما التناسخ فهو شخص آخر متعلق ببدن آخر، يختلف في صورته وشخصيته عن البدن الأول، وبهذا يكون الفرق بين الحشر والتناسخ في صورة الشخص وليس البدن، لأنه في الحالتين بدن آخر.

كما يشير الشيرازي في النص الأول إلى أن الغزالي يذهب إلى أن العَود للشخص مع عدم عود البدن؛ إلا أن الغزالي لم يذهب إلى ذلك، بدليل قوله: « وهو بعث البدن، وذلك ممكن برده إلى بدن، أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول، أو من غيره، أومن مادة استؤنف خلقها»[3]، كما يذهب إلى أن البدن المُعاد هو مثل الأول، وهذا ما رآه الغزالي بقوله: «فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظي بالآلام واللذات الجسمية، بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى، فكان ذلك عودًا محققًا»[4]، كما أن الغزالي ينكر التناسخ في الدنيا حسب ما جاء في كتابه

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 207 ، 208.

(2) المصدر السابق: ج9، ص: 207. الشواهد الربوبية، ص: 274.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 299.

(4) المصدر السابق: ص: 299.

تهافت الفلاسفة، والذي نقل عنه الشيرازي، حيث يذكر: «أن هذا تناسخ، فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخًا ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم، وأما البعث فلا ننكره، سمي تناسخًا أو لم يسم تناسخًا»[1].

وقد يفهم من هذا النص أن الغزالي يقصد بالتناسخ الأخروي الذي أشار إليه الشيرازي بالتناسخ الباطن، إذ يرى الشيرازي أن النفس الإنسانية لها وجود استقلالي بعد الموت، ولها حسب أفعالها وأعمالها في الدنيا أخلاق، سواء كانت فاضلة أو رذيلة، وعنها تتصف بملكية أو شيطانية أو سبعية، وهي عند انقطاعها عن الدنيا تصير صورة بلا مادة، وفعلاً بلا قوة، سواء كانت سعيدة متنعمة بلوازم أخلاقها ونتائج أعمالها الحسنة، أو معذبة بلوازم أخلاقها وأعمالها السيئة، وإن كانت هذه النفس صورة واحدة في هذا الوجود الطبيعي، ولكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي، أي في الآخرة، فتصير صورًا لأنواع كثيرة مختلفة بحسب هيئاتها وملكاتها الأخلاقية الباطنية[2].

غير أننا نجد الشيرازي في كتابه أسرار الآيات له رأي آخر فيه شيء من الاضطراب والتناقض في نفس الوقت، حيث لم يحدد الشيرازي بدقة مادة هذه الأفعال التي تكتسبها النفس، هل هي بدون مادة أو لها مادة، وهل هذه المادة من هذا العالم أو من عالم آخر ؟. فهو يركز على أن الإنسان الأخروي بصورته لا بمادته، ويدلنا على ذلك قوله: « إن تكرار الأفاعيل من الإنسان يوجب حدوث ملكات وأخلاق في نفسه، وكل ملكة وصفة تغلب على جوهر النفس، بتصور النفس في القيامة بصورة تناسبها.. فيحشرون على صورة تلك الحيوانات في الدار الآخرة؛ فإن حقيقة كل نوع ليست مادته بل صورته التي هي بها بالفعل، سواء كانت بلا مادة أو في

---

(1) المصدر السابق: ص: 300.

(2) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 349. الأسفار، ج9، ص: 19، 20العرشية، ص: 41 ـ 43. المظاهر الإلهية، ص: 129 .134. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 685.

مادة، وسواء كانت المادة من هذا العالم أو من عالم آخر»[1]، وبذلك يكون البدن الأخروي في بعض الناس، وهم أهل النار[2]، في صور مختلفة غير صورتهم الأولى، كما أن بدنهم غير معروف، هل هو عين البدن الأول أم بدن آخر، أما البدن الأُخروي لأهل الجنة على حد رأي الشيرازي فهو «نوراني باق شريف حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم»[3].

كما يذهب الشيرازي إلى رأي آخر في التناسخ الباطن، وهو أن «الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس، ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها وهيئاتها، بل هي أشباح ظلية وقوالب مثالية؛ وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل، إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات إيجابية، لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية، وكما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية، فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنًا كهذا البدن الذي تتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك، بل يكون من اللوازم لها، ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل، فإن ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه، بل ولا يلتفت إليه»[4]، وبناءً على ذلك يكون البَدن الأخروي بحسب حقيقته الباطنية شبحًا ظليًا أو بدنًا مثاليًا، بحيث لا يكون وجود البدن الأخروي مقدماً على وجود نفسه، بل هما معًا في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما، كمعية الظل والشخص؛ لأن الشخص وظله لا يتقدم أحدهما على الآخر، بل تقدمهما على سبيل التبعية، وهكذا يكون مقياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها[5].

وبهذا يكون المُعاد هو عين الشخص بصورته لا بمادته، بل هي صورة

---

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 188 ، 189. العرشية، ص: 52.

(2) الشيرازي: العرشية، ص: 41 ، 42. 4ص: 52.

(3) المصدر السابق: العرشية، ص: 52.

(4) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 18 ، 19. المبدأ والمعاد، ص: 349 ، 350.

(5) المصدر السابق: ج9، ص: 31. المصدر السابق: ، ص: 337.

ظلية تشبه صورة الجسم الأول، أي مثله، وهذا ما يذهب إليه الشيرازي بقوله: «مما يدل على أن الإنسان الكائن في دار الآخرة غير متكوّن من مادة طبيعية، بل من صورة نفسانية إدراكية»[1]، وذلك هو الإنسان النفسي الأخروي، وهو أيضًا الإنسان البرزخي، بقواه وأعضائه ظلية، مثلاً للإنسان الطبيعي الذي كان في الدنيا[2]، ودليل ذلك أن «جميع الأعضاء التي في الإنسان الحسي هي في الإنسان النفسي على وجه اللطف»[3]، وهذا يدل على أنه معاد روحانيًا وليس جسمانيًا.

أما موقف الشيرازي من أصحاب نظرية الجوهر الفرد من المعتزلة والأشاعرة الذين ذهبوا إلى القول بإن المُعاد هو عينه لا مثله، أي عين البدن الذي موجود في الدنيا هو الذي يُعاد في الأخرة، وهنا يتفق الشيرازي معهم في ذلك، إلا أنه رفض تحديدهم في أن المُعاد هي الأجزاء المتفرقة من البدن بعد الموت، ثم إعادتها بجمع وتأليف في يوم البعث، أو إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره[4]، بل هي عنده القوة الخيالية[5]، وهي «جوهر قائم لا في محل من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردة عن هذا العالم، واقعة في عالم متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية»[6]، ويعنى هذا أن القوة الخيالية هي قوة روحية وليست مادية، وذلك ما يذكره الشيرازي بقوله، «إن النفس عند مفارقتها البدن الطبيعي يبقى معها شيء ما ضعيف الوجود، وهو ما يعبر عنه الحديث النبوي الشريف "بعُجب الذنب»[7]، وهي ليست الأجزاء الأصلية، بل هي القوة الخيالية التي هي آخر الأكوان الحاصلة في

(1) الشيرازي: أسرار الآيات، ص: 206.
(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 70.
(3) الشيرازي: رسالة الحشر، ص: 93.
(4) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 396. العرشية، ص: 61.
(5) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 221.
(6) الشيرازي: ج9، ص: 191.
(7) أخرجه مسلم: في صحيحه، من كتاب الفتن وأشراط الساعة، ص: 317.

الإنسان من القوة الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الإنسانية في هذا العالم، وهي أول الأكوان الحاصلة له في النشأة الأخرى[1].

ويبين الشيرازي أن النفس إذا فارقت البدن حملت معها القوة المتخيلة المدركة للصور الجسمانية، ويمكن لها أن تدرك وتتصور ذاتها بصورتها الجسمانية التي تحس بها حياتها في الدنيا؛ كما في المنام فتصور بدنها الشخصي وتحس به، على الرغم من تعطل حواسها البدنية؛ لأن للنفس في ذاتها سمعًا وبصرًا وذوقًا وشمًا، تدرك المحسوسات الغائبة عن هذا العالم[2]، فإذا مات الإنسان وفارقت نفسه وهي عالمة بذاتها ومعها القوة المتخيلة، وبها القوى المدركة للجزئيات، فتتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا، وتتوهم نفسها عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته، وتجد بدنها مقبورًا، وتدرك الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية، على ما وردت به الشرائع الحقة؛ وذلك هو عذاب القبر[3].

فالإنسان في نظر الشيرازي لا يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورة أخيرة للطبائع الكونية والصور الهيولانية المتمثلة في قوة الخيال، وهي القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية، وهي الباقية من الإنسان بعد الموت، وهي التي تصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرى[4].

وهذا يدل على أن الشيرازي يذهب إلى القول بالمعاد الروحاني ويركز عليه، وليس بمعاد جسماني الذي يشير إليه؛ لأن النفس عندما تفرق البدن توجد فيها القوة الخيالية، وتلك القوة هي التي تحمل معها صورة البدن المقبور في القبر بعد الموت، وهذا ما أكده الشيرازي بنفسه قائلاً: «فإذا

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 221.

(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 276. العرشية، ص: 61. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 692 ، 693.

(3) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص: 409. الشواهد الربوبية، ص: 276.

(4) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 221 ، 222.

مات الإنسان وفارقت معها جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها، ومعها القوة الوهمية المصورة، فيتصور ذاته مفارقة عن هذا العالم، ويتوهم نفسه عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته، ويجد بدنه مقبورًا»[1]، إذن القوة الخيالية هي التي ذهبت مع النفس وتحمل معها صورة الإنسان البرزخي الروحاني الصوري؛ لأنها تابعة للنفس ولم تبق مع البدن المقبور في القبر، ومن ثم إعادتها يوم البعث؛ ودليل ذلك أنها ترى بدنها المقبور في القبر، وبهذا يكون الجسد لطيفًا برزخيًا؛ لأنه مع النفس في البرزخ، وليس جسدًا مُعادًا إلى النفس يوم القيامة.

وهذا ليس معادًا جسمانيًا ولا معادًا روحانيًا، لأن كل من النفس والجسد الصوري يكونان في البرزخ بعد الموت مباشرةً. وذلك على ما يرى الشيرازي الذي يقول: « إن النفس إذا فارقت البدن بقي لها من البدن أمر ضعيف الوجود»[2]، وهنا يعطى دلالة على أن هناك شيئًا يبقى مع النفس وليس مع البدن المقبور، كما أشار إليه الحديث الشريف «بعجب الذنب»، وهو الجزء الذي يبقى في القبر بعد تلاشى البدن وفساده، وهو الجزء المادي الذي سوف يُعاد عليه بدن الإنسان في الآخرة، وهو أيضًا الذي يدل عليه بالمعاد الجسماني، وبه يكون المعاد الروحاني، وهذا ما أكده الحديث الشريف «وليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظمًا واحدًا وهو عُجْبُ الذَّنبِ، ومنه يُركبُ الخلق يوم القيامة»[3]، وأيضًا قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عُجب الذنبِ منه خلق منه يُركب»[4]. أما الجزء الباقي الذي يشير إليه الشيرازي ويحدده بالقوة المتخيلة، وتكون مع النفس، حملة صورة معالم البدن الأول بتفصيله، أي صورة طبق الأصل، وليس الأصل في حد ذاته؛ لأنه مازال

(1) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 693.

(2) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 221.

(3) أخرجه مسلم: في صحيحه ، المجلد التاسع، من كتاب الفتن وأشراط الساعة، رقم الحديث 141 ، ص: 317.

(4) المصدر السابق: صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، رقم الحديث 142 ، ص: 317.

مقبورًا بمادته العنصرية في القبر، وبذلك يكون بدنًا نفسانيًا أي روحانيًا وليس بدنًا عنصريًا، وما يؤكد ذلك قول الشيرازي «إن في باطن هذا الإنسان المخلوق من العناصر والأركان، إنسانًا نفسانيًا وحيوانًا برزخيًا، بجميع أعضائه وحواسه وقواه، وهو موجود الآن، وليست حياته كحياة هذا البدن عرضيه.. بل له حياة ذاتية، هذا الإنسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي»[1].

وبناءً على ذلك فإن الشيرازي يرى العبرة في بقاء الإنسان بصورته لا بمادته، بعد حفظ الصورة النفسانية للبدن، فعودة النفس وتعلقها ببدن آخر غير هذا البدن الذي في القبر، سواء كان عينه أو مثله، فليس لأحد بأن يقول: «إن هذا البدن المحشور غير البدن الذي مات، فجوهرية هذا الإنسان واحدة في الدنيا والآخرة، بروحه الباقية مع تبدل الصور عليها[2]، «سواء كان ذلك الباقي عائدًا إلى الهيكل المتروك في القبر أو إلى هيكل مصنوع مكسوب جديد في الساهرة»[3]، على حد قول الشيرازي.

وهنا نلاحظ أن الشيرازي يذهب إلى الرأيين، سواء كان عينه أو مثله، وفي اعتقادي ليس هناك فرق بين الرأيين، لأنهما يحملان الدلالة نفسها؛ لأن الجسم البرزخي[4] «له أبعاد وليس له مادة، بمعنى أنه ليس جسمًا هيولانيًا له استعداد وحركة وقابل للفصل والوصل، وإن كانت له أبعاد وطول وعرض وعمق»[5]، وبذلك يكون البدن المُعاد هو عين ذلك البدن أو مثل صورة البدن أوتشبهها[6]؛ وهذا يدل على عودٍ روحيٍ، وليس ماديًا،

---

(1) الشيرازي: العرشية، ص: 39.

(2) المصدر السابق: ص: 51 .53. الشواهد الربوبية، ص: 266 ، 267. انظر: عبدو على قطايا: المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 204.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 633.

(4) الجسم البرزخي: وهو عين الصورة بلا مادة، وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس في تلك الأجسام. (سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الشيرازي، ص: 185).

(5) عبدو على قطايا: المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 195.

(6) عايدة طالب: أسس الديانتين ـ المسيحية والإسلام، ص: 212.

وهنا يكمن الفرق في مدى مادية هذا البدن المُعاد، أي بمعنى هل يحمل أعضاء مادية بدل التي تلاشت في القبر، حسب ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف. وهذا الجانب الذي لم يوضحه الشيرازي، إذ لم يحدد أي مادة سوف يُعاد عليها الإنسان يوم البعث، هل هي نفس مادة البدن المقبور، أو جزء متبق منه، أم مادة أخرى؟. على حد قوله: «المقبور في الشخص المحشور جسمية ما، أية جسمية كانت»[1]، كما يقول أيضًا: «حشر بدن الإنسان وبقاؤه بعينه من حيث صورته و ذاته مع مادة مبهمة، لا من حيث مادته المعنية لتبدلها في كل حين»[2]، وهذا يدل على أن مادة الجسم المُعاد تختلف عن مادة الجسم الذي في القبر.

وبناءً على ذلك فإن الشيرازي يذهب إلى أن الأجسام المادية الدنيوية ليس لها معاد إلا البطلان والزوال[3]، أما التي لها معاد أخروي فهي الأجسام الذاتية الصورية الإدراكية، وهذه الأجسام روحية وليست مادية، وذلك ما يؤكده بقوله: «إن الجسم الذي حياته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة، إنما هو جسم آخر أخروي، له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع، ولا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره، ونفس تتعلق به وتخرجه من القوة إلى الفعل وتفيده الحياة، لأنه عين الحياة وعين النفس»[4].

يتبين من ذلك أن الجسم الذي يشير إليه الشيرازي هو جسم روحاني نفساني وليس جسمًا ماديًا؛ وعليه يكون معادًا روحانيًا وليس جسمانيًا، وهذا ما يدل على نفيه لعودة الجسم الذي في القبر يوم المَعاد، وما يؤكد ذلك قوله: «إن لكل جسم صورة نفسانية، ومدبرًا عقليًا بهما يكون ذات حياة ونطق، لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالإعدام

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج9، ص: 200.
(2) المصدر السابق: ج9، ص: 32.
(3) المصدر السابق: ج9، ص: 264.
(4) المصدر السابق: ج9، ص: 271. رسالة الحشر، ص: 113.

الزائلة غير الباقية إلا في آن»[1]، كما يفهم منه ضمنيًا من خلال قوله: «إن الحكمة تقتضى بعث الإنسان بجميع قواه وجوارحه، وأن كل قوة من قوى العقل العملي للإنسان يسري من نفسه إلى البدن، فإن النفس بمنزلة طير سماوي له أجنحة ورياش، فالجناحان هما القوتان العملية والعلمية، والريش لكل من الجناحين هي القوى والفروع لها، والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منها الطير، فإذا حان وقت الطيران يطير بجناحه إلى السماء، ويحمل معه كل ريشة من رياشه»[2].

ونود أن نشير إلى أن الشيرازي يتحدث عن الموت وليس البعث، بل نراه يفسر البعث بالموت، وهذا مما يوقعه في التناقض مع نفسه، حيث يقول في مكان آخر «إن المحشور يوم الآخرة هو الشخص بجميع أجزائه وأعضائه»[3].

وخلاصة ذلك أن الشيرازي ينفي عودة الأجساد التي في القبور، بل يذهب إلى عودة صور أجساد روحانية نفسانية، سواء كانت عين الأجساد المادية أو مثلها. وبهذا نجد أن الشيرازي لم يوضح المعاد الجسماني بصورة دقيقة، بل نراه ركز على المعاد الروحاني، حتى إنه يفسر المعاد الجسماني تفسيرًا روحانيًا؛ مما يجعله يبتعد عن المقصود من المعاد الجسماني الذي يراد به عودة الأجساد التي في القبور يوم القيامة، كما جاءت في القرآن الكريم والحديث الشريف الذي يدل على أن الأجساد التي في القبور هي التي تعود يوم البعث، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [الحج، الآية: 7]، ويعنى ذلك أنه يبعث الجسد المقبور في القبر.

وهنا نجد الشيرازي يختلف مع المعتزلة والأشاعرة الذين قالوا بأن

(1) المصدر السابق: ج9، ص: 272.

(2) الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص: 277. المظاهر الإلهية، ص: 132. مفاتيح الغيب، ج2، ص: 696.

(3) الشيرازي: مفاتيح الغيب، ج2، ص: 691.

المُعاد هي الأجزاء المتفرقة أو الأجزاء الأصلية المادية الموجودة في القبر، وبهذا يكون كل من المعتزلة والأشاعرة أقرب إلى النص الديني من الشيرازي، حيث نجده ابتعد عن النص الديني الصريح الذي لا يقبل التأويل، وذلك على حد قوله الذي سبق أن أشرنا إليه، حيث يؤكد فيه أن المُعاد هو الجسد المقبور في القبر والذي تلاشى في التراب، بدون ذكر كيفية مُعاده، وعليه نرى أن آراء الشيرازي في المعاد الجسماني مضطربة بعض الشيء، وغير واضحة المعالم.

وعلى الرغم من تلك المحاولات لتفسير المعاد الجسماني فإنها مازالت عاجزة عن الوصول إلى تفسيرات يقينية، و مازالت حقيقة بعث ما في القبور من الأمور الغيبية.

لقد كشف لنا الله سبحانه وتعالى أسرارًا كثيرة كانت في علم الغيب، كالنطفة والعلقة والمضغة المخلقة وغير المخلقة، وآلية الاستنساخ وغيرها كثير، ليُثبت لنا سبحانه وتعالى وجوده وقدرته بالدليل العلمي والمادي، للتأكيد على أنه الذي أبدع هذا الخلق، قادر على إفنائه، وعلى إعادة خلقه من جديد.

وخلاصة ما سبق أنني اعتقد أن عملية بعث ما في القبور هي مثل عملية خلق الإنسان الأول، المتمثلة في خلق سيدنا آدم عليه السلام الذي خُلق من تراب، وما يؤكد ذلك هذه الآيات القرآنية التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه، الآية: 55]، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الأَرضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُم فِيهَا وَيُخْرِجُكُم إِخرَاجًا﴾ [نوح، الآيتان: 17، 18]. فتدل تلك الآيات على أن جسم الإنسان خُلق من التراب ، ومن ثم يعود إلى التراب، ومنه يخرج مرة أخرى يوم البعث.

رابعًا ـ تحليل نظرية المعاد الأخروي في العلم الحديث:

ولقد كان للعلم الحديث دور كبير في إظهار الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، فأثبت «بعد تحليل رميم الإنسان المتوفى أنه مشابه تمامًا في شكله

وتركيبه الكيميائي لتراب الأرض»[1]، وتلك حقيقة علمية تؤكد مدى الإعجاز العلمي لتلك الآيات القرآنية، ولتصبح تلك الحقيقة من علم الشهادة بعد أن كانت من علم الغيب.

ويذهب العلماء إلى أن جسم الإنسان بعد موته يتحلل ويصير ترابًا، وفي بعض الظروف قد يتوقف تحلله، ولا ينتهي إلى تراب، ولكن تستبدل المواد العضوية في الجسم بمواد أخرى موجودة في التربة، كأملاح السليكون[2]، فيصير الجسم بعد مرور الآف من السنين أحفورة صخرية أو معدنية؛ وذلك بسبب استبدال المواد العضوية بالأملاح المعدنية الموجودة في التربة، ولذا تسمى بقايا أجسام للكائنات الحية بالأحافير[3]. «وهي تحويل المواد العضوية في الأجسام الميتة المطمورة تحت التربة إلى مواد صخرية أو معدنية»[4]. ولقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الأحافير قبل أن يكتشفها العلماء حديثًا، وهذا خير دليل على الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، وتحدي الله سبحانه وتعالى للمنكرين بعث ما في القبور، حيث أشار إلى تلك التحولات التي سوف تحدث للأجسام الميتة في التراب، إن الله قادر على إعادتها مرة أخرى على الرغم من تلك التحولات التي تحدث لها، فسوف تُعاد يوم البعث، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوۡ خَلۡقًا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ﴾ [الإسراء، الآيات: 49، 50، 51]، وهذا دليل قطعي على أن الأجسام التي في القبور هي نفسها التي تُعاد يوم البعث، وليست أجسامًا أخرى، لا أجسام

(1) محمد نبيل النشواتي: الاستنساخ جريمة العصر، دار العلم، الطبعة الأولى، دمشق، 2005م، ص: 15.

(2) ملح السليكون: Silicon-Latinsilicium هوعنصر من مكونات صخور الطبقة الخارجية لقشرة الأرض، كما أنه من أهم العناصر المكونة لصخور الطبقة الداخلية في القشرة الأرضية.

(3) أحمد شوقي إبراهيم: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوى، شركة نهضة مصر، الطبعة الثانية، 2004م، ج2، ص: 148.

(4) المرجع السابق: ج2، ص: 148.

صورية ولا مثلها، بل هي عينها، وهذا ما تؤكده الآيات السابقة الذكر، وتفسره الأحاديث النبوية الشريفة التي سبق ذكرها، والتي تشير إلى أن الإعادة تقوم على الجزء المتبقي في القبر من جسم المقبور.

لقد أوضح علم الأجنة في العقود المتأخرة من القرن العشرين أن خلق الجنين يبدأ بالنطفة الأمشاج[1]، ومن ثم يبدأ في الانقسامات والتكوين إلى أن يأتي اليوم الخامس عشر من عمر الجنين ويظهر في أحد أطراف الطبقة العلوية خيط دقيق يحدد مؤخرة الجنين من مقدمته، وهذا الخيط يعرف باسم الخيط البدائي أو الأولى[2]؛ ومنذ لحظة ظهوره يبدأ الشريط الأولى في الانقسام والتكاثر بسرعة فائقة، ومنه يتكون الجهاز العصبي للجنين على هيئة بدايات للحبل الظهري[3] وسالفه العمود الفقري[4]؛ ومن ثم يبدأ

---

(1) النطفة الأمشاج: هي قطرة مختلطه من مائين؛ وتعرف كلمة أمشاج من الناحية العلمية الدقيقة هي صفة جمع تصف كلمة نطفة المفردة التي هي عبارة عن كائن واحد يتكون من أخلاط متعددة تحمل صفات الأسلاف والأحفاد لكل جنين. (مارشال جونسان، محاضرة في وصف التخلق البشرى، مرحلة النطفة، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة).

(2) الخيط البدائي أو الأولى: هي كتلة داخلية تسمىHypoblast التي فيها يتكون الجنين بإذن الله في اليوم الخامس عشرمن الحمل، يظهر في مؤخرة الجنين الطبقة الظهرية خيط يسمى الخيط الأولى Primiveistreat نهايته مذنبة تسمى العقدة الأولية وبمجرد ظهور هذا الخيط يعرف أن هذه المنطقة هي مؤخرة القرص الجنيني، ومن هذا الخيط الأولى والعقدة الأولية .Primitivenode. كما نعلم أن بعد تكوين وخلق الجنين من الخيط الأولى والعقدة الأولى يتراجعان ويستقرا في العصعص وفي آخر فقرة منه، وتبقى موجودة في العصعص محتفظة بخصائصها ومقدراتها الكلية الشاملة.

هذا يستدل به على إمكانية إعادة تركيبه يوم القيامة(أي تركيب الإنسان)من عجب الذنب الذي يحتوى خلايا الخيط الأولى والعقدة الأولية. (ملخص بحث القاه الدكتور عثمان جيلان في المؤتمر السابع للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، عقد في دبي، 2004م).

(3) الحبل الظهري: Thenotochord يبدو بظهور حوالى عشر أيام(يوم السادس عشر)من الحمل، حتى يتخذ الجنين مظهر العلقة، وهو حبل مرن موجود في الجنين ويتكون من خلايا مشتق من الطبقة الوسطي المكونة للجنين، ويتطور في جنين الإنسان إلى العمود الفقري.

(4) العمود الفقري: Vertebral Columnهو عبارة عن عمود من الفقرات التي تقع في ظهر الإنسان، ويقع بداخله الحبل الشوكي، وهو يتكون من ثلاثة وثلاثين فقرة.

الجنين في تكوين جميع أعضاء جسمه بالتدريج، من طبقاته الثلاث: الخارجية والوسطي والداخلية، ومن كل واحدة منها عدد من أعضاء الجسم بخلاياه وأنسجته المتخصصة في عملية تعرف باسم عملية تكون المُعَيْدَات[1]، وأول هذه الأجهزة تكونًا هو "محور الرأس - العُصعُص[2]" الذي يتكون فيه بدايات الجهاز العصبي المركزي بما في ذلك من بدايات المخ والجمجمة، والحبل العصبي الظهري والعمود الفقري، وبذلك تتكون جميع أجهزة جسم الجنين من الخيط والعقدة البدائيين، وذلك مصداقًا لقوله الشريف عن عُجب الذنب «منه خلق" وبعد تمام تكون جميع أجهزة الجنين يتراجع الخيط والعقدة البدائيان بالتدريج إلى مؤخرة جسم الجنين الكامل، حتى يستقر في نهاية العمود الفقري في منطقة العُصعُص، حيث يبقيان على هيئة جنين كامن، ويعاد تركيب جسم الإنسان منه يوم البعث[3].

إلا أن الدكتور أحمد شوقي إبراهيم أنكر ما ذهب إليه معظم المفسرين بأن العظم الذي يبقى ولا يبلى من جسم الإنسان بعد الموت هو عُجب الذنب، وهو ما يعرف بعظم العُصعُص الذي يوجد في آخر العمود الفقري، وأكد بأنه يبلى مثله مثل كل عظام الجسم، لأنه مكون من نفس الخلايا العظمية، وما يحدث من تغيرات على عظام الجسم يحدث عليه أيضًا[4]، حيث أشار إلى أن «كل عظمة في جسم لها عمر بيولوجي، وما أن ينتهي حتى تتجدد خلايا[5] العظمية بخلايا جديدة أخرى طبق الأصل من الخلايا

---

(1) تصغير معَدَة.

(2) العصُعُصُ: Coccyxهو عجب الذنب، الجمع(عَصَاعِصٌ)وهو عظمة. يقال إنه أول ما يخلق. (أحمد المقري: المصباح المنير، ص: 214. محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص: 210).

(3) زغلول النجار: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، القاهرة، 2005م، ج1، ص: 104 - 106.

(4) أحمد شوقي إبراهيم: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، ح2، ص: 150 ، 151. ص: 45. ص: 141.

(5) أثبت العلم الحديث بأن كافة خلايا جسم الإنسان تتجدد باستمرار قبل أن تموت، وإعادة خلقها من جديد طبق الأصل من الخلية التي ماتت، إلا أن هذا التجدد المستمر في =

التي ماتت وبليت»[1]، كما يرى «أن خلايا جسم الإنسان بعد الموت تبلى وتتحول إلى تراب.. ولا يبقى منها موجود لا يبلى إلا الذرات.. والأجسام تُبنى وتُركب من الذرات»[2]. ويستشهد بحديث آخر لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث اعتبر عُجب الذنب مثل حبة الخردل، ولقد جاءت أحاديث نبوية[3] تقارن حبة الخردل بالذرة، ولهذا ذهب الدكتور أحمد شوقي إلى أن عُجب الذنب معناه الذرة، هو التفسير الصحيح للحديث النبوي الشريف[4].

لكننا لا نتفق مع الدكتور في ذلك الرأي، لأن الرسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى، فقد يكون عجب الذنب ما يبقى منه شيءً صغيرًا جدًا بحيث لا يرى بالعين المجردة، وهو الذي يحتوى على خلية أو خلايا صغيرة جدًا بحجم الذرة التي لا ترى بالعين، هي التي لا تموت وتبقى، ومن ثم يتم عليها إعادة خلق الإنسان مرة ثانية يوم القيامة.

كما أن الدكتور أحمد شوقي يرى أن خلايا جسم الإنسان بعد الموت تبلى وتتحول إلى التراب، علمًا بأن العلم الحديث قد أثبت «أن المادة الوراثية بالخلايا لا يصيبها التلف بعد الوفاة»[5]، وهذه المادة تعرف

= خلاياه يكون بسرعات مختلفة، ويدل هذا على وجود دورة الحياة والموت في خلايا جسم الإنسان، مما يؤكد أن الاستنساخ موجود في كل أعضاء وخلايا الجسم على مدى حياته. (محمد نبيل النشواتي: الاستنساخ جريمة العصر، ص: 41 ، ص: 46).

(1) أحمد شوقي إبراهيم: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوى، ج2، ص: 151 .

(2) المرجع السابق: ج2، ص: 150.

(3) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من كبر، ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ». (أخرجه بن ماجه: سنن ابن ماجه، ضبط نصه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م، ص: 24).
وقال أيضًا: « يدخل أهل الجنة وأهل النار ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ». (أخرجه البخاري: في صحيح البخاري، في كتاب الإيمان، ج1، ص: 11 ، 12).

(4) أحمد شوقي إبراهيم: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، ج2، ص: 151 .

(5) منير على الجنزوري: الاستنساخ القصة كاملة، ضمن سلسلة اقرأ، دار المعارف، =

بالحامض النووي[1]، واختصارها العلمي(D-N-A)، وأن هذا الحامض موجود في كل الخلايا التي يحتويها جسم الإنسان، فقد تكون إحدى هذه الخلايا التي تحفظ في العظمة التي تعرف بعُجب الذنب أو العُصعُص الذي يكون في نهاية العمود الفقري، والتي يتم عليها الإعادة يوم البعث مصداقًا لقول الرسول عليه الصلاة والسلام الذي : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝﴾ [النجم، الآيات: 3، 4، 5] ، وهذا ما يؤكده الدكتور زغلول النجار حيث يشير في كتابه الإعجاز العلمي في السنة النبوية الجزء الأول، إلى التجارب التي قام بها بعض العلماء على عُجب الذنب، حيث اعتبره الخيط والعقدة البدائيين، وهما المسئولان عن تخلق جميع أجهزة الجنين، ولذلك سموهما باسم المنظم الأولى أو الأساسي، وللتأكيد على ذلك قاموا بقطع هذا المنظم الأولى، أي عجب الذنب، من عدد من الزواحف، وزرعه في أجنة أخرى، وجدوه ينمو

= الطبعة الثانية، القاهرة، 1999م، ص: 132.

ملاحظة: لقد قام بعض العلماء في أوربا وأمريكا على تحديد صلات القربي بين مومياوات لبعض فراعنة مصر العظام، وبعض أفراد عائلات القياصرة في روسيا، عن طريق التحليل الوراثي من خلال مادة الوراثية، D- N- A التي وجدوها في رفاتهم .(منير الجنزوري: الاستنساخ القصة كاملة، ص: 132).

(1) يوجد في جسم الإنسان ما يقرب من 30 تربليون خلية بشرية جسدية، وكل خلية في داخلها نواة تحتوي على 46 كروموسومًا، ويوجد بها الحامض النووي، الذي يحتوي على الجينات الوراثية، وهي الشفرة الوراثية التي تتحكم في عملية تخلق مختلف أعضاء الجسم منذ بدء تكونه حتى وفاته. وأن كل خلية واحدة تحتوى على 100 ألف جين وراثي، يعمل منها تقريبًا15% وتظل باقي الجينات الأخرى في حالة كمون، يمكنها أن تُورث إلى الأجيال القادمة. والخلايا الوحيدة التي تحتوى على 23 كروموسومًا هي الخلايا الجنسية، وعند التقائهما يكتمل العدد ليكون النطفة ومنها العلقة ثم الجنين كاملاً. (عبد الهادي مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1999م، ص: 34. ص: 62 ، 63. ص: 105. عدنان الشريف: من علم الطب القرآني الثوابت العلمية في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت، 2005م، ص: 116 . محمد نبيل النشواني: الاستنساخ جريمة العصر، ص: 75 ، 76). ولقد توصل العلماء من جعل «الخلية الجسدية الناضجة التي تخصصت إلى خلية جنينة غير متخصصة، لكي تستطيع أن تنقسم وتعطى جنيناً كاملاً »، وهي ما تعرف بطريقة الاستنساخ. (عبد الهادي مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين ، ص: 28 ، 29).

على هيئة جنين ثانوي في داخل الجنين المُضيف[1]، ومن ثم قام نفس الفريق «بسحق المنظم الأولى، وبغليه في درجات حرارة مرتفعة ولفترات طويلة، ثم زرع كل من عجب الذنب المسحوق والمغلي في أجنة أخرى فنما، وكون محورًا جنينيًا ثانويًا رغم سحقه وغليه، مما أكد لهم أن خلايا هذا المنظم الأولي، أي عجب الذنب، لا تفنى أبدًا لا بالسحق ولا بالغلي»[2].

وكذلك قام الدكتور عثمان جيلان وآخرون «بتجربة مماثلة في اليمن، أحرقوا فيها خمسة من عَصَاعص الأغنام، باستخدام مسدس غاز لمدة عشرة دقائق، حتى تفحمت واحمرت من شدة الحرارة، ثم بدراستها تبين أن خلاياها لم تتأثر بالإحراق، وبقيت حية، تصديقاً لنبوة المصطفى عليه الصلاة والسلام»[3].

ونستنتج من ذلك كله أنه قد يكون هناك خلية أو خلايا تحتوى على الحامض النووي (D-N-A) في عُجب الذنب لا تموت ولا تبلى، وهي خلية جسدية وليست خلية جنسية، ويمكن من خلالها إعادة الإنسان يوم البعث؛ لأن العلماء تمكنوا في الوقت الحاضر عن طريق الاستنساخ من أن يجعلوا الخلية الجسدية تستطيع أن تعطى جنينًا كاملاً، حيث يكون الجنين طبق الأصل من صاحب الخلية الجسدية الذي أُخذ منه. علمًا بأن كل خلية جسدية يكون بداخلها نواة تحتوى على 46 كروموسومًا، ويوجد بها الحامض النووي، أي الشفرة أو البصمة الوراثية لكل إنسان.

وبهذا يمكن إعادة الإنسان عن طريق هذه الخلية الجسدية، لتعطي لنا إنسانًا طبق الأصل من الإنسان الذي مات، ولقد ظهرت محاولات لفكرة استنساخ الموتى عن طريق هذه المادة الوراثية، أو من رميم عظام الميت؛ كما كان هناك محاولات لاستنساخ كائنات منقرضة كالديناصورات عن

(1) زغلول النجار: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، ج1، ص: 108.
(2) المرجع السابق: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، ج1، ص: 108.
(3) المرجع السابق: ج1، ص: 108.

طريق استخدام نخاع عظم لتلك الحيوانات[1]، فلو قدر وتوصل العلماء إلى تحقيق تلك الأفكار، فإنهم سوف يثبتون للبشرية جمعاء، وإلى المنكرين للبعث خاصة، بأن هناك بعثًا بعد الموت لا محالة.

وقد يأتي يوم يكشف الله سبحانه وتعالى فيه لعلماء الهندسة الوراثية حجاب الغيب عن إمكانية استنساخ مخلوقات من الرميم أو مما تبقى من عظامهم النخرة، ليؤكد لنا سبحانه وتعالى وللمنكرين المعاد الجسماني بأن هناك معادًا جسمانيًا لذلك الجسد المقبور في القبر، كما تدل عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

❑ ❑ ❑

(1) منير على الجنزوري: الاستنساخ القصة كاملة، ص: 132. محمد نبيل النشواتي: الاستنساخ جريمة العصر، ص: 56 ، 57. نورالدين مختار الخادمى: الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، دار الزاحم، الطبعة الأولى، الرياض، 2001م، هامش، ص: 30.

الخاتمة

بعد انتهائنا من هذه الدراسة التي تعد بلا شك، أقل من أن تحيط بأبعاد فلسفة الشيرازي التي احتوتها حكمته المتعالية، يجدر بنا إبراز النتائج التي استطعنا الوصول إليها من خلال هذه الدراسة المتواضعة.

يعد الشيرازي مجددًا للفلسفة الإسلامية حيث استطاع من خلال تناوله النص الفلسفي والنص الديني المقدس التوفيق ما بين الحكمة والشريعة، فأنتجت بذلك فلسفته المتعالية من خلال منهجيته النقدية التي تميزت بها فلسفته، واستطاع من خلالها إعادة صياغة الفلسفة الإسلامية، لأنه قدم الكثير من الحلول للمشكلات التي استمرت حتى عصره.

ومن أهم ما يميز منهجيته هو التمسك بالاستقلال الفكري الممزوج بالروح النقدية التي أسهمت في اكتشاف نظرياته المتميزة، والمتمثل في أصالة الوجود ووحدة الوجود، والحركة الجوهرية، والإمكان الفقري، واتحاد العاقل والمعقول.

لقد اتسم موقف الشيرازي النقدي بالموضوعية والمرونة، فيما صدر عنه من آراء وأحكام نقدية، فيما يتصل بالمسائل الكلامية والفلسفية التي استهدفها في نقده، لأنه لم يصدر أحكامًا متطرفة على المخالفين له في الآراء ممن وجه إليهم سهام نقده، مبتعدًا عن السلوك النقدي اللاذع الهدام السلبي، مثلما فعل الغزالي حينما كفر الفلاسفة؛ بل نجده ينقي آراءهم من الشوائب، ثم يدرسها في موضوعية كاملة، ليخرج منها بنظرة متكاملة، بحيث تمتزج فيها عناصر فلسفية ودينية وأخلاقية؛ حتى أعطت بعدًا

ميتافيزيقيًا وشكلت من خلالها فلسفته المتعالية.

وهذه الموضوعية أيضًا لم تجعله ينحاز إلى آراء معينة دون الأخرى، بل نجده يقتبس من آراء السابقين ما يستعين به على صياغة أفكاره وتحديد آرائه، وبناء نسقه الفلسفي الذي يتميز به عن غيره.

وقد استطاع الشيرازي إعادة صياغة بعض المسائل الكلامية من خلال تبني منهجيته النقدية التي حاول من خلالها حل الكثير من المشكلات، وخاصة التي كانت السبب في الخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة، محاولاً التوفيق بينهما، وأحيانًا أخرى يتفق معهما أو يخالفهما في الرأي، وفي ضوء ذلك تنحصر أهم نتائج هذا البحث فيمايلى:

1 ـ تعد مسألة وجود الله من أهم المسائل الميتافيزيقية، لأنها تتعلق بالله سبحانه وتعالى، فقد اعتمد كل من المعتزلة والأشاعرة عدة أدلة في إثباتهم لوجود الله تعالى عليها، وقد عدّ الشيرازي هذه الأدلة جيدة، إلا أنه لا يعد الدليل الوجودي من أسمى البراهين للدلالة على وجود الله، وأن لم يتخذ من آثار الله ومخلوقاته واسطة في إثباته، كدليل الحدوث ودليل الفطرة، إلا أن فكرة الإمكان واقعة واسطة فيه؛ بينما برهان الصديقين الذي اعتمده الشيرازي يرتكز على حقيقة الوجود في ذاته، وأنه عين حقيقة الوجود، كما أنه علة الوجود، لأنه وجود ذاتي فردي لا يقاس عليه وجود ذاتي آخر؛ وعليه فإن الله تعالى ذات الوجود أو الوجود بالذات، وأنه أساس الوجود والموجودية، ومنه يتحقق الوجود لكل موجود، ولهذا عدّه الشيرازي أسمى البراهين دلالة على وجود الله؛ وهو دليل الخواص؛ لأنه يستدل على وجود الله بذات الله على وجود ذات الله، ولا يستدل بشيء خارج الحق على ذاته ووجوده.

2 ـ وقع الشيرازي في موقفين متناقضين فيما يتعلق بمعرفة ذاته تعالى، حيث ذهب في الموقف الأول إلى تأييد ما ذهب إليه بعض من المعتزلة والأشاعرة إلى أن معرفة ذاته تعالى غير ممكنة، لأن حقيقة

ذات الإلهية من الأمور الغيبية التي يعجز العقل البشري على إدراكها. بينما ذهب في موقفه الثاني إلى أن معرفة حقيقة ذاته تعالى ممكنة، وذلك من قبل الخواص من أوليائه أو من بعض الناس الذين يسلكون طريق التصوف، وعن طريق الإدراك العرفاني يمكن الوصول إلى تلك المعرفة، وهذا ما لا نتفق معه فيه، لأنه لو كان ذلك صحيحًا لأخبرنا الأنبياء والرسل عن ذلك، وما بقيت حقيقة ذاته مجهولة حتى الآن.

3 ـ أزال الشيرازي الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول أسماء الله تعالى الذي ينحصر بين الاسم والمسمى، أي بين الاسم والذات، حيث قام بالتوفيق بين الرأيين، وذلك بناءً على قوله بوحدة الوجود، إذ أعد الاختلاف من حيث المفهوم دون الوجود، لأن هذه الأسماء وإن تعددت، فإنها متحدة من حيث الوجود في الذات الإلهية، وأن العلاقة بينهما علاقة اتحادية، وبهذا يكون وجودها وجودًا واحدًا مع الذات الإلهية.

4 ـ أزال الشيرازي الخلاف بينهما في مسألة الصفات، هل هي عين الذات أم زائدة على الذات، فقد عدّها الشيرازي عين الذات كما تقول المعتزلة وفي الوقت نفسه زائدة عليها كما تقول الأشاعرة، وذلك جمعًا بين الموقفين والتوفيق بينهما بناءً على أن الذات واحدة بمفهومات كثيرة.

5 ـ إتفق الشيرازي مع المعتزلة والأشاعرة في أن علمه تعالى من صفاته الذاتية، كما اتفق مع المعتزلة في أن علمه تعالى عين ذاته، بينما رفض رأي الأشاعرة بأنه زائد على ذاته؛ لأن الشيرازي يؤكد أن الواجب عالم وعلمه بذاته هو عين ذاته، وبما أنه تعالى مبدأ صدور الأشياء عنه فيلزم كونه تعالى عالمًا بجميع الأشياء؛ تابع لعلمه بذاته، كوجود علمه تابعًا لوجود ذاته، وبذلك يعلم الله تعالى الأشياء كلها بما يعلم ذاته، فيكون علمه تعالى بكل شيء.

6 ـ اتفق الشيرازي مع المعتزلة والأشاعرة على أن صفة الحياة من صفاته الذاتية، كما اتفق مع معتزلة البصرة والأشاعرة في اقتران الإدراك والعلم والفعل بصفة الحياة، بينما رفض رأي المعتزلة البغداديين في توحيدهم بين صفة الحياة وبين العلم والقدرة من حيث المفهوم.

7 ـ أيد الشيرازي ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن صفتي السمع والبصر هما صفتان ذاتيتان، كما أنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم، بينما رفض رأي المعتزلة البغداديين الذين أرجعوا السمع والبصر إلى علمه تعالى.

8 ـ اتفق الشيرازي مع المعتزلة والأشاعرة في تحديد فعله تعالى الذي يكمن في فعل التكوين، إلا أن الشيرازي اختلف عنهما في تحديده لنوعين من الفعل الإلهي، وهما فعل الإبداع الذي يختص بعالم الأمر أو الغيب، وفعل التكوين الذي يختص بعالم الخلق.

9 ـ فسر الشيرازي وجود الخير والشر في هذا العالم بمنظور مختلف عن تفسير المعتزلة والأشاعرة، إذ يعد الخير المقصود بالأصالة والشر مقصودًا بالتبعية، أي يكون خيرًا بالذات وشرًا بالعرض؛ ولذلك فإن صدور الخيرات الكلية الكثيرة أدى إلى وجود شرور جزئية قليلة، لأن الغرض من أفعاله تعالى هو النفع والصلاح الكلي، وإن حدث ضرر جزئي غير مرغوب فيه، فمراده هو تحقيق النفع والمصلحة العامة؛ وبذلك يكون الشر ذا دلالة إيجابية وليست سلبية.

10ـ استطاع الشيرازي أن يقترب من العلم الحديث في تفسيره لوجود التشوهات أو العاهات في الخلق، سواء كان ذلك في النباتات أو الإنسان.

11ـ أما في مسألة الكلام الإلهي فقد ظهر الشيرازي مضطربًا في آرائه، لأنه في بداية الأمر رفض ما ذهب إليه كل من المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه عندما قام بتفسير الكلام الإلهي وتقسيمه أظهر فيه وجه الاتفاق معهما وذهب إلى الرأي نفسه، بل قام بالتوفيق بين الرأيين.

12 ـ رفض الشيرازي تعريف القدرة بصحة الفعل والترك عند كل من المعتزلة والأشاعرة، بينما تبنى تعريف الفلاسفة، لأنه غير فعله تعالى المطلق وغير مقيد بالفعل والترك.

13 ـ رفض الشيرازي قول المعتزلة والأشاعرة بأن الإرادة متساوية الطرفين بين الفعل والترك، وذلك لعدم معرفتهم بكيفية صدور الموجودات عنه تعالى، كما أنهم عجزوا في تفسير الإرادة الإلهية، لأنهم حاولوا تفسيرها من خلال الإرادة الإنسانية، وذلك لا يجوز في حقه تعالى.

14 ـ استطاع الشيرازي حل إشكالية الجبر والاختيار بمحاولة التوفيق بين الرأيين، حيث ذهب مذهب الوسط وهو أمر بين أمرين، كما وجه لهما النصح بأن يتصالحوا، وأن يتبعوا النهج الذي ذهب إليه؛ لكي يترتب على ذلك المسئولية والمحاسبة لتلك الأفعال يوم القيامة، ويمكن الحكم عليها بالخير والشر، وبوصفها بالأخلاقية أو غير أخلاقية.

15 ـ استطاع الشيرازي ابتكار مدلول جديد للحرية بشقيها الأخلاقي الميتافيزيقي المتمثل في الصراط المستقيم والوسط الأخلاقي، وذلك وفقًا لحرية الإنسان في اختيار أفعاله، ومدى قدرته وسيطرته على شهوته ورغباته الدنيوية، ومدى تحقيق سعادته الأخروية، إلى جانب دور العبادات في دفع الإنسان إلى التحلي بالأخلاق الحميدة، وترك السيئات والمعاصي المنهي عنها، لأن ذلك يترتب عليه نتائج الأعمال والأفعال في الآخرة، كما أعطى دورًا للضمير الإنساني في مراقبة ومحاسبة أفعاله في الدنيا.

16 ـ إن الفلسفة الأخلاقية عند الشيرازي جاءت لترسيخ المسئولية الأخلاقية والدينية للفرد، حيث جاء الفكر الأخلاقي عنده مقترنًا بالدين، ومدى تأثيره في التوجيه الأخلاقي للإنسان، بحيث تكون أفعاله وسلوكياته في حياته الدنيوية مناسبة ومتناسقة مع ما سيكون في حياته الأخروية من سعادة أو شقاء.

17 ـ رفض الشيرازي رأي بعض المعتزلة القائلين بالمعاد الجسماني فقط، كما انتقد أصحاب القول بالتناسخ من المعتزلة، بينما أيد أصحاب الرأي بالمعادين، سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة، وهم أصحاب نظرية الجوهر الفرد. غير أنه اختلف عنهما بأن المُعاد يقوم على القوة الخيالية، بينما هم يرون أن المُعاد هو الأجزاء المتفرقة من البدن بعد الموت أو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، كما أنها هي المقصودة بعجب الذنب، بينما عدّ الشيرازي القوة الخيالية هي المقصودة بذلك، ومن هنا ابتعد الشيرازي عن النص الديني الصريح والحديث الشريف، بينما أصحاب نظرية الجوهر الفرد هم أقرب إلى النص الديني من الشيرازي.

18 ـ تعددت آراء الشيرازي واختلفت حول المعاد الجسماني حتى أننا وجدناه يقع في تناقض مع نفسه، وفي أحيان أخرى مضطربًا بعض الشيء في آرائه، حتى إنه يذهب إلى نفي عودة الأجساد التي في القبور، بل يذهب إلى عودتها بصور الأجساد الروحانية، سواء كانت عين الأجساد الأولى أو مثلها، كما أنه لم يوضح المعاد الجسماني بصورة دقيقة، بل نراه يركز على المعاد الروحاني حتى إنه يفسر المعاد الجسماني تفسيرًا روحانيًا.

19 ـ فشل الشيرازي في تحديد المادة التي يعود الإنسان عليها يوم القيامة، فقد رأى أنها مادة مبهمة غير معروفة، وأنه متردد بين أن تكون من نفس مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة هذا العالم أو من عالم آخر، وعليه فقد جاءت آراء الشيرازي في المعاد الجسماني مضطربة بعض الشيء وغير واضحة المعالم.

20 ـ ظهرت محاولات في العلم الحديث لتفسير نظرية المعاد الجسماني، إذ قتربت تللك المحاولات في تحليلها للمعاد الجسماني حسب ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

ثبت المصادر و المراجع

القرآن الكريم.

ابن ماجة: سنن ابن ماجة، ضبط نصها أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م.

أبو داود : سنن أبي داود، تحقيق السيد محمد سيد وآخرين، دار الحديث، القاهرة، 1999م.

البخاري: صحيح البخاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار التقوى للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001م، ج1، ج2.

الترمذي: الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق مصطفى محمد الذهبي، دار الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م، ج3، ج4.

مسلم: صحيح مسلم، بشرح النووي، تحقيق عصام الصباحي وآخرون، دار الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001م، المجلد8، والمجلد9.

النسائي: سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الأمام السندى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4.

1 - إبراهيم خورشيد وأخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مصر، 1969م.

2 - إبراهيم الموسوي الزنجاني: نهاية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة البلاغة، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م.

3 - إبراهيم مدكور(دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1983م، ج2.

4 - **ابن حجرالعسقلاني(أحمد بن علي)**: لسان الميزان، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، الهند، 1329هـ، ج1.

5 - **ابن سينا (أبو علي)** : التعليقات، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم - إيران، 1379 ش.

6 - « « « « « : الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الرزاعي، الناشر بوستان كتاب: الطبعة الأولى، قم - إيران، 1381 ش.

7 - « « « « « : كتاب الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1988م.

8 - « « « « « : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، 1985م.

9 - **ابن سينا (أبو علي)**: الإلهيات في كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملى، مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، إيران، 1376ش.

10 - « « « « « : المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، قم - إيران، 1371ش.

11 - **ابن المرتضى** : طبقات المعتزلة، تحقيق سُوسنة ديقلد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ج21.

12 - **أبوبكر الباقلاني** : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1993م.

13 - « « « « « : الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1993م.

14 - **أبوبكر البيهقي**: الأسماء والصفات، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2002م، ج2.

15 ـ **أبو حامد الغزالي**: إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، بدون تاريخ، ج3، ج4.

16 ـ « « « « : تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1972م.

17 ـ « « « « : الأربعين في أصول الدين، دار المنهاج، الطبعة الأولى، بيروت، 2006م.

18 ـ « « « « : الاقتصاد في الاعتقاد، اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، مصر.

19 ـ « « « « : مشكاة الأنوار، طبعة السعادة، 1325 هـ.

20 ـ **أبو الحسن الأشعري**: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه محمد أمين الضاوى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.

21 ـ « « « « : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صححه هلموت رُيتر، دار النشر فرانز شتايز بقيسبادن، الطبعة الثالثة، 1980م.

22 ـ « « « « : الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، الطبعة الخامسة، دمشق ـ بيروت، 2004م.

23 ـ **أبو الحسين الخياط**: الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، تحقيق الدكتور نِيبرج، دار قابس، الطبعة الأولى، بيروت، 1967م.

24 ـ **أبو رشيد النيسابوري**: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، طرابلس ـ بيروت، 1979م.

25 ـ **أبو عبد الله الزنجاني**: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي، الطبعة الثانية، إيران، 1419هـ0ق.

26 ـ « « « « : مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين الشيرازي، المستشارية الثقافية الإيرانية، الطبعة الأولى، دمشق، 2002م.

27 ـ **أحمد بن محمد المقرى**: المصباح المنير، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، بيروت، 2000م.

28 ـ **أحمد الهاشمي**: مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة، بدون تاريخ.

29 ـ **أحمد شوقي إبراهيم(دكتور)**: موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، شركة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، 2004م، ج2.

30 ـ **أحمد محمود صبحي(دكتور)**: في علم الكلام، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1985م، ج1، ج2.

31 ـ « « « « : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1992م.

32 ـ **الجرجاني(علي بن محمد)**: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، الطبعة الأولى، القاهرة، 1991م.

33 ـ « « « « : شرح المواقف، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م، ج8.

34 ـ **ألبير نصر نادر**: فلسفة المعتزلة فلاسفة الأسلام الأسبقين، مطبعة الرابطة، 1951م، ج2.

35 ـ **ادريس هاني** : مابعد الرشدية ـ ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية، دار الغدير، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.

36 ـ **أرسطو طاليس** : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م.

37 ـ **السيد محمد ترحيني**: الأحكام في علم الكلام، دار الهادي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2001م.

38 ـ **الطبري(أبو جعفر محمد)**: مختصر من تفسير الأمام الطبري، حققه محمد أبو العزم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

39 ـ الظهراني(آغا برزك): الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983م، ج1، ج2، ج3، ج4، ج5، ج6، ج7، ج8، ج11، ج12، ج13، ج14، ج15، ج17، ج18، ج22، ج24.

40 ـ توفيق الطويل(دكتور): الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1960 م.

41 ـ جعفر آل ياسين(دكتور): الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت ـ باريس، 1978م.

42 ـ « « « « : فيلسوف عَالم، دار الإندلس، الطبعة الأولى، بيروت، 1984م.

43 ـ جلال الدين محمد المحلى وجلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين بهامش المصحف الشريف، دار الغد الجديدة، الطبعة الأولى، المنصورة ـ مصر، 2002م.

44 ـ جلال الدين السيوطي : الدّرر المنُتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتاب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1988م.

45 ـ جميل صليبا(دكتور): المعجم الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ج2.

46 ـ جورج طرابيشى(دكتور): معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م.

47 ـ حسن الشافعى(دكتور): الآمدى وآراؤه الكلامية، دار السلام، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998م.

48 ـ حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م، ج1، ج3، ج7، ج9.

49 ـ خير الدين الرزكلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال

والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الثلاثة عشر، بيروت، 1998م، ج2، ج6 ، ج7.

50 ـ **رابحة نعمان توفيق(دكتورة)**: مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الطبعة الأولى، الكويت، 1997 م.

51 ـ **رحاب خضر عكاوي(دكتورة)**: موسوعة عباقرة الإسلام في الفيزياء والكيمياء والرياضيات، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م، ج4.

52 ـ **رضا سعادة(دكتور)**: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجة زاده، دار العالمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1981م.

53 ـ **رضا الصدر** : الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1986م.

54 ـ **روني إيلي ألفا** : موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م، ج1، ج2.

55 ـ **زغلول النجار(دكتور)**: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، شركة نهضة مصر، الطبعة السابعة، القاهرة، 2005م، ج1، الطبعة الخامسة، ج2.

56 ـ **زهدى جار الله**: المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة السادسة، بيروت، 1990م.

57 ـ **سعد الدين التفتازاني**: شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

58 ـ **سعيد مراد** : مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992م.

59 ـ **سيف الدين الآمدي**: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدى، دار الكتاب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م.

60 ـ سيد حسين نصر(دكتور): دراسات إسلامية، دار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1975م.
61 ـ سميح دغيم(دكتور): موسوعة مصطلحات صدرالدين الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م.
62 ـ « « « « : فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م.
63 ـ شهاب الدين السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الأشراق، (كتاب حكمة الإشراق)، تصحيح هنري كربان، بشرو هشكاة علوم إنساني ومطالعات فرهنكى، الطبعة الثانية، إيران، 1380ش.
64 ـ صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، قم ـ إيران.
65 ـ « « « « « : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، الطبعة الثانية، مشهد إيران، 1981م.
66 ـ « « « « « : رسالة الأصول الثلاثة، ترجمة وتحقيق علي أصغر، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1989م، رسالة ماجستير غير منشورة.
67 ـ « « « « « : مفاتيح الغيب، تعليق علي النوري، تقديم محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2003م.
68 ـ « « « « « : كسر أصنام الجاهلية، حققه محمد تقي دانش بثروة، بثروة، جامعة طهران، إيران، 1962م.
69 ـ « « « « « : كتاب العرشية: تعليق فاتن محمد خليل دكار، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.
70 ـ « « « « « : المبدأ والمعاد، تقديم سيد جلال الدين آشتياني، انتشارات انجمى شاينشاي فلسفة، إيران، 1396هـ.
71 ـ « « « « « : مجموعة رسائل فلسفي صدرالمتألهين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، انتشارات حكمت، الطبعة الثانية، 1420هـ،

«رسالة اتحاد العاقل والمعقول». «سورة التوحيد 2». «رسالة الوجود».
72 ـ « « « « « : أسرار الآيات، تقديم محمد خواجوي، دار الصفوة، الطبعة الأولى، بيروت، 1993م.
73 ـ صدر الدين الشيرازي: المظاهر الإلهية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، إيران، 1377ش.
74 ـ « « « « « : سه رسالة فلسفي، تعليق سيد جلال الدين آشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثانية، قم. إيران، 1378ش، «المسائل القدسية». «أجوبة المسائل».
75 ـ « « « « « : المشاعر، ترجمة هنري كوربان، شركت افست، الطبعة الثانية، طهران، 1363ش.
76 ـ « « « « « : شرح الهداية الأثيرية، تحقيق محمد مصطفى دكار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.
77 ـ « « « « « : رسالة في الحدوث، تحقيق سيد حسين مرسويان، انتشارات وزرات فرهنك وارشاد إسلامي، الطبعة الأولى، طهران، 1378ش.
78 ـ « « « « « : رسالة في القطب والمنطقه، «أجوبة المسائل العويصة»، تحقيق عبد الله شكيبا، بنياد حكمت إسلامي صدرا، الطبعة الأولى، طهران، 1378ش.
79 ـ « « « « « : خلق الأعمال تحقيق ياسين السيد محسن، مطبعة الحوداث، الطبعة الأولى، بغداد، 1978م.
80 ـ « « « « « : كتاب الحجة، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2004م.
81 ـ « « « « « : رسالة الحشر، ترجمة محمد خواجوي، انتشارات مولى، الطبعة الثانية، إيران، 1998م.
82 ـ « « « « « : شرح برزاد المسافر، تحقيق سيد جلال الدين

آشيتاني، مركز النشر التابع لمكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم. إيران، 1381هـ.

83 ـ **علي سامي النشار (دكتور)**: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة التاسعة، القاهرة، 1995م، ج1 0الطبعة الثامنة، 1996م، ج2.

84 ـ **علي فهمي خشيم**: الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، دار ، الطبعة الأولى، 1968م.

85 ـ **عادل العوا(دكتور)**: المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958 م.

86 ـ **عايدة طالب** : أسس الديانتين الإسلام والمسيحية، دار العلم، الطبعة الأولى، بيروت، 2003م.

87 ـ **عباس القمي** : الكنى والألقاب، منشورات مكتبة الصدر، الطبعة الخامسة، طهران، 1459هـ، ج2 ، ج3.

88 ـ **عبدو علي قطايا**: المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين، دار العلم، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

89 ـ **عدنان الشريف(دكتور)**: من علم الطب القرآني الثوابت العلمية في القرآن الكريم، دارالعلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت، 2005 م.

90 ـ **عضد الدين الإيجي**: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بدون تاريخ.

91 ـ **عبد الجبار(القاضي أبوالحسن)**: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثامنة، القاهرة، 1988م.

92 ـ « « « « : المغنى في أبواب التوحيد والعدل، «الفرق غير الإسلامية" ، تحقيق محمود محمد قاسم، ج 5.

93 ـ « « « « : المغنى، «الإرادة «، تحقيق محمود محمد قاسم، ج6.

94 ـ « « « « : المغنى، «المخلوق «تحقيق توفيق الطويل، ج8.

95 ـ « « « « « : المغنى، «التعديل والتجوير"تحقيق محمود محمد قاسم، ج6.

96 ـ عبد الجبار(القاضي أبوالحسن) : المغنى، «خلق القرآن»، قوم نصه إبراهيم الأبياري، بإشراف طه حسين، ج7.

97 ـ « « « « « : المغنى، « التكليف»، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحكيم النجار، ج11.

98 ـ « « « « « : المغنى، «الأصلح ـ استحقاق الذم ـ التوبة»، تحقيق مصطفى السقا، ج14.

99 ـ « « « « « : المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1985م.

100ـ « « « « « : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1974م.

101ـ « « « « « : المحيط في التكليف، جمعه الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965 م.

102ـ عبد الرحمن بدوى(دكتور) : مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت، 1997م.

103ـ عبد الزهرة النبدر : نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، 1975م.

104ـ عبد الفتاح أحمد فؤاد(دكتور): الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2003م.

105ـ « « « « « : الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2003م.

106ـ عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م.

107ـ عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 1992م.

108- عبد الكريم الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار معد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، دمشق، 1997م.
109- « « « « : نهاية الأقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم دارالكتاب اللبناني، بدون تاريخ.
110- عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، الطبعة الأولى، دمشق، 2000م.
111- « « « « : صدر الدين الشيرازي الرائد الأكبر في فلسفة الوجود الحديثة ، «مقال ضمن مجلة المنهاج»، العدد الثامن، السنة الثالثة، شتاء، 1997م.
112- عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م.
113- عبد المنعم الحفني(دكتور): موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1987م.
114- « « « « : معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، 1987م.
115- عبد الهادي مصباح(دكتور): الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م.
116- فخر الدين الرازى : المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تحقيق حسن آتاي، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1991م.
117- « « « « : المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م.
118- « « « : المباحث المشرقية، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1990م، ج2.
119- « « « « : شرح عيون الحكمة، تحقيق أحمد السقا، منشورات مؤسسة الصادق، الطبعة الأولى، طهران، 1373ش، ج2.

120- فيصل بدير عون(دكتور): علم الكلام ومدارسه، مكتبة سعيد رأفت، الطبعة الأولى، القاهرة، 1977 م.
121 ـ محسن الأمين : أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بدون طبعة، بيروت، 1983م، مجلد1، مجلد2، مجلد7، مجلد8، مجلد9.
122- محمد أبو سعده: حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة، شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، 1995م.
123- محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، المكتبة العصرية، القاهرة، 2001م.
124- محمد بن علي الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
125- محمد أحمد عبد القادر(دكتور): العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1986م.
126- محمد آل ياسين: العدل الإلهي بين الجبر والاختيار، منشورات المكتب العلمي للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 1984م.
127- محمد التنكابني : قصص العلماء، ترجمة مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م.
128- محمد التونجي : المعجم الذهبي فارسي عربي، دار الروضة، الطبعة الثانية، بيروت، 1993م.
129- محمد المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة المصرية الوهبية، بمصر، 1284هـ، ج3، ج4.
130- محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، دار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، 1991م، ج2، ج4، ج6، ج7.
131- محمد تقي فلسفي: المعاد بين الروح والجسد، ترجمة عبد الحسنين الكاشي، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، الطبعة الأولى

بيروت، 1993م، ج2.

132- **محمد حسين الحائري**: دائرة المعارف الشيعة العامة، مؤسسة منشورات الأعلى للمطبوعات، الطبعة الثانية، بيروت، 1993م، ج16.

133- **محمد حسين الطباطبائي**: نهاية الحكمة، صححه وعلق عليه علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشر، قم - إيران، 1422هـ.

134- « « « « : بداية الحكمة، تحقيق عباس على السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة عشر، قم - إيران، 1422هـ.

135- « « « « : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، شرح علي شيرواني، ، ترجمة حبيب فياض، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 1995م.

136- **محمد خواجوي** : صدر المتألهين فيلسوفًا وعارفًا، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 2003م.

137- **محمد رضا اللواتي(دكتور)**: برهان الصديقين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

138- **محمد سيد المسير(دكتور)**: الإلهية في العقيدة الإسلامية، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999م.

139- « « « « : الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2002م.

140- **محمد على شقير**: نظرية المعرفة عند صدر الدين المتألهين الشيرازي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.

141- **محمد عاطف العراقي(دكتور)**: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة العاشرة، القاهرة، 1992م.

142- **محمد عاطف العراقي**: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1993م.

143- » » » » ، ، : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1994م.
144- محمد عبد الهادي أبوريده(دكتور): إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، 1994م.
145- محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الضغيفة والموضوعة وأثره السيء قي الأمة، دمشق، 1398هـ، المجلد الثاني.
146- محمد نبيل النشراني(دكتور): الاستنساخ جريمة العصر، دار العلم، الطبعة الأولى، دمشق، 2005م.
147- مجدى محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1993م.
148- مرتضى المظهري: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الإسلامية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1997م.
149- » » » » : محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1415هـ.
150- » » » » : المعاد، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2001م.
151- مسكويه(أبو علي): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، قدمه حسن تميم، دار الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، 1998م.
152- منى أبو زيد(دكتورة): الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1991م.
153- منى أبو زيد(دكتورة): التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1994م.
154- منير علي الجنزوري: الاستنساخ القصة كاملة، ضمن سلسلة أقر، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1999م.

155- مهدى الحائري اليزدى(دكتور): هرم الوجود، ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، دار الروضة، الطبعة الأولى، بيروت، 1990م.
156- موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، دار المسيرة، الطبعة الأولى، بيروت، 1979م.
157- ناصر مكارم الشيرازي: دروس في العقائد الإسلامية، المؤسسة الإسلامية للترجمة، الطبعة الأولى، إيران، 1377 هـ.
158- « « « « : المعارف، تعريب جعفر صادق الخليلي، دار الروضة، الطبعة الأولى، بيروت، 1992م.
159- نبيلة زكى مرقس: الإلهيات عند صدر الدين الشيرازي، جامعة المنيا، مصر، 1979م، رسالة ماجستير غير منشورة.
160- نور الدين مختار الخادمى: الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، دار الزاحم، الطبعة الأولى، الرياض، 2001م.
161- هادى السبزواري: شرح المنظومة، تحقيق مسعود طالبي، دار ناب، الطبعة الأولى، طهران، 1380ش، ج3 ، ج5.
162- هادى العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1983م.
163- هنري كوربان: مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، (ضمن مجلة المحجة)، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، العدد الصفر، حزيران، 2001م.
164- ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، المجلد4.
165- يوحنا قمير: فلاسفة العرب - ابن رشد والغزالي والتهافتان، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1986م.
166- يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين في الأجازات وتراجم رجال الحديث، حققه محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، 1986م.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني: الوجود الإلهي بين المتكلمين و الشيرازي

الفصل الثالث: الصفات الإلهية ودلالاتها المختلفة عند المتكلمين وموقف الشيرازي منها

الفصل الرابع: الأفعال الإلهية ودلالاتها (تحليل نقدي بين المتكلمين والشيرازي)

الفصل الخامس: الأفعال الإنسانية والأخلاقية وعلاقتها الميتافيزيقية بين المتكلمين والشيرازي

الفصل السادس: المعاد الجسماني بين المتكلمين والشيرازي (تحليل نقدي مقارن)